

خلافت و ملوکیت

پر

اعتراضات کا تجزیہ

ملک غلام علی

اسلامک پبلیکیشنز لمیٹڈ

۱۳۔ ای، شاہ عالم مارکٹ، لاہور (پاکستان)

(جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں)

اخلاق حسین، ڈائریکٹر

اسلامک پبلیکیشنز لیمیٹڈ

۱۳- (سی، شاہ عالم مارکٹ، لاہور

امید پرنٹرز لاہور

طابع:-

ناشر:-

مطبع:-

اشاعت:-

اکتوبر ۱۹۷۲ء

پہلی

قیمت:-

۵۰ / ۱۳ روپے

اعلیٰ ایڈیشن

فہرست مضامین

مقدمہ

باب اول - توریث مسلم من الکافر

(۱) خلافت و ملوکیت کا فرق

نصوص کتاب و سنت - سنت و بدعت - اقوال سلف -

(۲) "بدعت کا الزام"

پہلی اور دوسری سنت - صحابہ کرام اور فقہاء کے تفردات -
امیر معاویہ کے فیصلے پر تفسیر محدثہ کا اطلاق - ابن قتیبہ کا قول -

چند مزید اقوال - دلچسپ اعتراض -

باب دوم - مسئلہ ویت

اپنے یا بیت المال کے لیے

اصل نوعیت اعتراض

الوکھا استدلال

اولیات معاویہ پر بدعت کا اطلاق - غلط اعتراضات کا اعادہ -

پہلا اعتراض - دوسرا اعتراض - تیسرا اعتراض - چوتھا اعتراض

بنیادی سوال

باب سوم - تقسیم غنائم کا مسئلہ

(۱) حجیب و غریب تاویلات

ان تاویلات کی حقیقت - طبری کی مزید تصریح - فرسودہ

اعتراض کا اعادہ - انباءات کی غلط مثال - اپنی تردید آپ

اصل اعتراض

بیت المال میں تاویلات صرف

باب چہارم۔ حضرت علیؑ و اہل بیتؑ پر سب و شتم

(۱) سب علیؑ کا ثبوت

۹۹
۱۰۰
۱۰۱-۱۱۸

طائفل تردید عجیب منطلق۔ کتب حدیث سے ثبوت۔ وفات
علیؑ کے بعد۔ رُواۃ تاریخ کی بحث۔ تنقید کا جواب

۱۲۰

الوتراب کا مفہوم

۱۲۲

(۲) مسئلہ سب و شتم

۱۲۵-۱۳۰

اُردو اور عربی والا سب و شتم۔ سب علیؑ کا مفہوم اور اس کی مثالیں۔
"الوتراب" کے لفظ کا تحقیر آمیز استعمال۔ کیا حضرت علیؑ
بھی سب و شتم کرتے تھے؟ سلسلہ سب و شتم کی طوالت
شاہ اسماعیل شہید کی تصریح

۱۳۹

باب پنجم۔ استلحاق زیاد

۱۴۰

(۱) مولانا مودودی کی تحریر

۱۴۵-۱۵۱

جاہلیت کے نکاح۔ استلحاق میں تاخیر۔ انتساب زیادہ۔
شاہ عبدالعزیز کی تصریحات۔ دیگر محدثین کے اقوال۔
جدید علماء کے اقوال۔ امیر معاویہؓ کا اعتراف غلط

۱۶۶

(۲) نکاح ابوسفیانؓ؟

۱۸۲-۱۸۷

استلحاق کے خلاف احتجاج۔ کتب انساب کی شہادت۔

الولد للفراس

۱۸۵

باب ششم۔ ابن خلیکان سے غلام موانخذہ

۱۸۶

(۱) مدیر البلاغ کا اعتراض

۱۸۶-۱۹۴

آنحضورؐ اور خلفائے راشدینؓ کی سنت۔ ملوکیت کا تغیر احوال۔
آداب قضائے جرائے مدویں شبہ کا اطلاق۔ شبہ کا فائدہ۔
دو صدیقی کا واقعہ اور ابن قدامہ کی رائے۔

۱۹۷	(۲) گونروں سے عظیم مواخذہ
۱۹۸-۱۹۹	مخطبہ بحث کا نمونہ ۹۰۔ کہانی حقیقت کے وجود
۲۰۱	اسلام کا قانون قصاص
۲۰۲-۲۱۱	قوانین قصاص سے تجاوز۔ بے جا و ناجائز استدلال۔
۲۱۳	مصلحتیاتی کا اقتباس۔ انتظامیہ و عدلیہ کی محکمہ انگیز تصویر
۲۱۴	باب ہفتم۔ گونروں کی زیادتیاں
۲۱۵	(۱) زیادہ کے مظالم
۲۲۲	ابن ابی ادرطاة کے مظالم
۲۳۲-۲۳۵	کیا صحابہؓ کے متعلق تاریخی واقعات بیان کرتا قابل اعتراض ہے؟
	کتب حدیث سے تاریخی واقعات کی توثیق۔ مسلمان عورتوں
	کو لونڈیاں بنانے کا معاملہ۔ حضرت عمارؓ کا سر کاٹنے کا
	معاملہ۔ عمرو بن العجم کا سر کاٹ کر گشت کرانے کا معاملہ
۲۳۵	(۲) زیاد کا ظلم اور اس کے راوی
۲۴۹-۲۵۱	بسر بن ابی ادرطاة کے مظالم حضرت عمارؓ کا قطع رأس عمرو بن
	العجم کا قطع رأس۔ زیاد اور بسر کے مظالم کا مزید ثبوت
۲۵۱	باب ہشتم۔ حضرت مجز بن عدی کا قتل
۲۵۲	(۱) اسلام کا قانون بغاوت
۲۵۸-۲۵۲	قرآنی آیات اور ان کی تفسیر۔ فقہاء کے اقوال
۲۶۴	مسلمان کا قتل کن صورتوں میں جائز ہے؟
۲۶۷	کیا حضرت مجزؓ شرعاً واجب القتل تھے؟
۲۶۸	حضرت مجزؓ کا مرتبہ گھسانے کی کوششیں۔ حضرت مجزؓ کی فرد جرم۔
۲۷۹	حضرت مجزؓ کی سرگرمیاں۔ حضرت مجزؓ کا مقدمہ اور اس کی حوصلہ
۲۸۰	اسلام کا قانون عدالت

۳۳۲۲	اسلامی قانون شہادت کی مزید نکات عہدی۔ صاحب التوحید
	والسویح کا موقوف۔ حضرت مالک رحمہ اللہ کے آثار۔ دیگر اصحاب
	کار و عمل۔ نور عینی متاخرین کی آراء
۳۱۰	عثمانی صاحب کے مزید دلائل (۲)
۳۱۱-۳۱۲	دراڑائی اور گور کے اخراج کا فسانہ۔ طریقی سے امتیازی سلوک
۳۱۳	حدیث میں قتل حجرہ کی مذمت
۳۱۸-۳۱۹	ابن عساکر کی تصریحات۔ مبسوط کا قول
۳۲۱	زیاد کی صفائی
۳۲۲	باب نہم۔ یزید کی ولی عہدی
۳۲۳	خلفائے راشدین کا انتخاب (۱)
۳۲۴-۳۲۵	حضرت ابوبکرؓ کا انتخاب۔ حضرت عمر فاروقؓ کا انتخاب۔
	حضرت عثمانؓ کا انتخاب۔ حضرت علیؓ کا انتخاب
۳۳۸-۳۳۹	تصییح نیت کی بحث۔ "نیت پر عملہ؟"
۳۴۳	خلاصہ بحث
۳۴۵	ولی عہدی کا جواز و عدم جواز
۳۴۶-۳۴۷	شاہ ولی اللہ صاحب کا مسلک۔ امام ماوردی کا مسلک۔
	قاضی ابویعلیٰ کا مسلک۔ ابن خلدون کا موقف۔ ولی عہدی کے
	بارے میں فقہاء کا اصل مسلک
۳۵۸	مولانا مودودی کی تصریحات
۳۶۳-۳۶۴	کیا ولی عہدی محض ایک تجویز ہے؟ یزید کی اہلیت خلافت؟
	یزید کی صالحیت؟۔ ابن حجرؒ کی کے اقوال۔ یزید کی منغوریت؟
۳۶۵	مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کے ارشادات
۳۶۹	صاحب اوجز المسالک کا بیان

(۲) اختلاف پر اصرار

۳۸۰

۳۸۱-۳۸۹

مولانا عبدالحی کا موقف - شیخ عبدالحق کا ارشاد - عثمانی صاحب
اور ان کے بزرگوں کے ارشادات - مولانا اکبر شاہ کے اقوال -

ابن حجرؒ کی مزید تصریحات

۳۹۱

باب دہم - عدالت صحابہؓ

۳۹۲

(۱) ایک بنیادی مغالطہ

۳۹۳

عدالت کی تعریف

۳۹۴-۳۹۹

مولانا مودودی پر غلط الزام - عدالت صحابہؓ کا صحیح مفہوم -
صحابہ کرام سے کذب فی الحدیث کیوں محال ہے؟ - عدالت
کیسے مجروح ہوتی ہے؟ - عدم اطاعت پر فسق کا اطلاق کیا
صحابہؓ کا ہر قول و فعل اجتہاد ہے؟ - توبہ و عفو کی غیر ضروری
بحث - کیا تنحویف و تحریص کا الزام غلط ہے

۴۰۰-۴۰۴

قتل حجرؓ اور دیت و توریث - سب علیؓ کا مزید ثبوت - ابن
تیمیہ کے اقوال

۴۰۵-۴۰۸

ہر بدعت و فسق منافی عدالت نہیں - اہل بدعت کی روایت

۴۰۹

(۲) عدالت صحابہؓ کی صحیح تعریف

۴۱۰-۴۱۴

مزید تائیدی اقوال - نزالی منطق - شاہ عبدالعزیز کا موقف -
دیگر اقوال سلف - عدالت راوی - جنگ صفین - امام شوکانی کا قول

۴۱۵

باب یاسر دہم - مروان اور اس کے باپ کا مقام

۴۱۶

(۱) مروان اور اس کے باپ کا مقام

۴۱۷-۴۱۹

مستدرک کی حدیث - امام احمد اور دیگر ائمہ کی اسنادیث -
مولانا شبلی کا قول - بے بنیاد اتہام - مالک و بخاری کی
روایت مروان - دیوبندی کا برکاسلک عجیب و غریب مغالطہ

۴۸۱	مرطبان کا باب
۴۸۲	لیک اور فتوح
۴۸۴	(۲) امام ذہبی اور ثواب صدیقی محمد کی تصریحات
۴۸۵-۴۸۹	حدث البیہقی کی احادیث - مسلک دیوبند
۴۹۱	مردان کی مزید کارستانیاں
۴۹۳	باب دواں دہم - کیا صحابہ کرام مسیحی تھے؟
۴۹۵	دستور جماعت کی اصل عبارت
۴۹۶	امیر جماعت کی تصریحات
۴۹۷-۴۹۸	قرآن کا فیصلہ - حدیث کا فیصلہ
۴۹۸	حدیث اصحابی کا مجموعہ کی تحقیق
۵۰۰-۵۰۴	قل صحابی نے حسن یا نہ سنت کا مسک - تنقید کا مسک - شافعی کا مسک
۵۱۰	امام شوکانی - شاہ ولی اللہ
۵۱۰-۵۱۱	سیرات و روایات
۵۱۱-۵۱۲	توہین صحابہ کا بے سرو پا الزام - مرطبان کی غامضانہ کارروائی - مخالفت
	معاویہ و زید - مخالفت و ملوکیت - اور بریلوی مسلک - صحابہ کرام
	کے متعلق عقیدہ اہل سنت
۵۱۲	باب سیزدہم - حضرت معاویہؓ کے مناقب
۵۱۲	احادیث و روایات
۵۱۴	محل نظر افعال پرندامت
۵۱۶	کمزور روایات
۵۵۰	امام ذہبی کی تصریحات

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مقدمہ

مملکتِ خدا اور پاکستان — اللہ اسے قائم و دائم رکھے — اس وقت نئے زمین پر مسلمانوں کی سب سے بڑی ریاست ہے۔ یہ اس لیے وجود میں آئی تھی کہ اس میں کتاب اللہ و سنت رسول اللہ پر مبنی نظام و معاشرہ برپا ہو۔ لیکن ہماری بدقسمتی کہ ہماری تمناؤں اور آرزوؤں کا یہ خواب تاہنوز شرمندہ تعبیر نہ ہو سکا۔ بلکہ اس کے برعکس اس سرزمین کی آغوش میں ایسے فتنے پروان پڑتے رہے جو اسلامی نظریات اور قرآن و حدیث کی تعلیمات کے یکسر منافی و مخالف ہیں۔ ان میں سے بعض فتنے تو ایسے ہیں جن کے خطرات کو ہمارے دینی طبقوں نے پوری طرح محسوس کر لیا ہے، ان کی خطرات کو بڑی حد تک واضح کر دیا ہے اور ان کے خطرات اپنی طرف سے نجات کا اتمام کر دیا ہے۔ مثال کے طور پر انکارِ ختم نبوت و اجرائے نبوت اور انکارِ حدیث و سنت ایسے فتنے ہیں جن کے غلات علمائے کرام نے یک زبان ہو کر مسلمانوں کو متنبہ کر دیا ہے۔ لیکن دوسری طرف بعض سیاسی اور مذہبی فتنے ایسے بھی ہیں جن کی تردید و ابطال کے معاملے میں نہ صرف یہ کہ تساہل و مداریت کو روا رکھا گیا ہے، بلکہ بہت سے مذہبی گروہوں اور افراد نے ان فتنوں اور ان کے علمبرداروں کو پوری پوری کمک پہنچانے کی کوشش کی ہے۔ مثال کے طور پر اشتر اکیت اور تاصیت دو ایسے فتنے ہیں جو بعض مذہبی حلقوں کے دوش پر سوار ہو کر ہمارے ہاں متعارف ہوئے ہیں اور اب تک بڑھ رہے ہیں۔ اشتر اکیت کے مفہوم سے تو ہر مسلمان بالعموم آشنا ہے لیکن تاصیت کے مفہوم، بلکہ اس کے نام تک سے بہت کم مسلمان واقف ہیں۔ تاصیت کے تاریخی پس منظر اور اس کے تفصیلی تعہدات کا بیان یہاں ممکن نہیں۔ مختصر الفاظ میں یوں سمجھ لیجئے کہ تاصیت رافضیت کی ضد ہے۔ رافضی اس شخص کو کہتے

ہیں جو حضرت علیؑ اور بنو قاطلہ کی عقیدت میں حد سے گزر گیا ہو اور ناصبی اس کو کہتے ہیں جو حضرت علیؑ اور ان کے اہل بیت سے بغض و عناد اپنا جزو ایمان سمجھتا ہو۔ نصب عربی زبان میں دائمی حسد اور مستقل بغض و عداوت کا دوسرا نام ہے۔ جو شخص اس مرض میں مبتلا ہو، وہ بلاشبہ نفاق کی زد میں ہے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی حضرت علیؑ سے صحیح مسلم شریف، کتاب الایمان میں مروی ہے کہ :

قال علیؑ والذي فلق الحبة وبرأ النسمة انه لعهد النبي صلی اللہ علیہ وسلم انی ان لا یحبّنی الا مومن ولا یبغضنی الا منافق۔
 حضرت علیؑ سے روایت ہے کہ اس ذات کی قسم جس نے دانہ اگایا اور
 جان کو پیدا کیا، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے وصیت فرمائی کہ نہیں محبت رکھے گا مجھ
 سے مگر مومن اور نہیں بغض رکھے گا مجھ سے مگر منافق ۛ

حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی جو ہمارے دیار کے جملہ مقلدین وغیر مقلدین
 اہل سنت کے مقتدا ہیں جنہوں نے رفض و تشیع کے رد میں مشہور کتاب "تحفہ اثنا عشریہ"
 لکھی ہے، ان کی اسی کتاب میں مندرج تصریح کے مطابق مابینوں کا ہانی مہانی مروان
 بن حکم تھا۔ آپ کے الفاظ درج ذیل ہیں :

در بخاری ردایت الامروان آمدہ است باوجودیکہ اونیز از جملہ نواصب
 بلکہ رئیس آن گروہ شقاوت پڑوہ بود۔ لیکن مدار روایت بخاری برائین العابدین
 است و سند او فتہی بالیشاں۔

(تحفہ اثنا عشریہ ص ۹۹، کیدہ سقا دوم طبع ۱۲۹۶ھ، مکتبہ
 "ہان بخاری میں مروان سے البتہ روایت آئی ہے باوجودیکہ وہ نواصب میں سے تھا،
 بلکہ اس بد بخت گروہ کا سرغنہ اور سرگروہ۔ لیکن اس روایت کا مدار برائین العابدین پر رکھا
 ہے اور ان ہی پر روایت کو ختم کیا ہے ۛ

(ترجمہ تحفہ اثنا عشریہ ص ۹۹، ناشر محمد کارخانہ تہذیب کتب، آرام باغ۔ کراچی)
 اسی کتاب کے ص ۵۵ پر شاہ عبدالعزیز صاحب فرماتے ہیں :

”تاریخ سے قطعی ثابت ہے کہ اہل سنت ہمیشہ نواصب سے مقابلہ کرتے تھے اور

ان بد بختوں کی بکواس کا جواب دے کر ان سے پر خاش رکھتے تھے۔

معروف اور مجید اہل حدیث عالم نواب صدیق حسن خاں صاحب ایک سوال کے جواب میں اقسام بدعت پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”مجلہ ابتداء یکے نصب است کہ بدتر از تشیع باشد چہ نصب متدین
ببغض علی کرم اللہ وجہہ است۔“

(ہدایۃ السائل الی اولیۃ المسائل، سوال و جواب یک صد و پنجم ص ۲۹۶)

”بدعت کی ایک قسم نصب ہے جو کہ تشیع سے بدتر ہے کیونکہ اس کا مطلب بغض

علیؑ کو اپنا دین و ایمان بنالینا ہے۔“

پاکستان میں اس فتنہ ناصبیت کے بانی اور سرخیل محمود احمد عباسی ہیں اور یہ ایک
افسوسناک اور تکلیف دہ حقیقت ہے کہ ہمارے بعض ”سنی“ حلقوں نے اس فتنے کی
خوب پذیرائی و حوصلہ افزائی کی ہے اور چند ایک علمائے اہل سنت کو چھوڑ کر کسی کو اس کی
تردید میں ایک لفظ تک کہنے یا لکھنے کی توفیق نہیں ہوئی۔ ان مستثنیات میں سے ایک مولانا
محمد عبدالرشید نعمانی، استاذ جامعہ اسلامیہ، بہاولپور میں جن کے ایک ناتمام سلسلہ مضمون
کی چند قسطیں ”بینات“ میں شائع ہو سکیں اور پھر اسے بند کر دیا گیا۔ اس مضمون کا عنوان تھا،
”ناصبیت تحقیق کے بجائے میں“۔ میں مناسب سمجھتا ہوں کہ ماہنامہ بینات، رمضان ۱۹۸۲ء سے
مولانا موصوف کی ایک عبارت نقل کر دوں۔ فرماتے ہیں،

”یہ محمود احمد صاحب عباسی کی بدنام کتاب ”خلافت معاویہ و یزیدہ“

پر تنقید ہے۔ اس ملک میں رفض کا فتنہ قدیم سے تھا۔ باطنیہ و امامیہ سب

پہلے سے موجود تھے۔ البتہ خوارج و نواصب کا ڈھونڈنے سے بھی پتر

نہ تھا۔ لیکن عباسی صاحب نے یہ کتاب لکھ کر اہل سنت میں ناصبیت کا

تازہ فتنہ کھڑا کر دیا ہے۔ اب بہت سے لوگ ہیں جو حضرت معاویہ رضی

اللہ عنہ کے مقابلے میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو اہل یزید کے مقابلے میں

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو خاالی و غلط کار سمجھتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کتاب سے سوائے ضرورت کے قاعدہ کوئی مرتبہ نہ ہوتا۔ روافضی تو اپنی جگہ اور سخت ہو گئے۔ لیکن اہل سنت کے اعتدال میں فرق آگیا۔ بہت سے لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت راشدہ اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت میں شک کرنے لگے۔ آج تک کسی ایک رافضی کے متعلق بھی یہ نہیں بتلایا جاسکتا کہ وہ عباسی صاحب کی کتاب پڑھ کر تائب ہو گیا ہو، لیکن اس کے برخلاف اس کتاب کے مطالعہ کرنے والوں میں ایک ناچھی خاصی تھوڑے لوگوں کی شکلے گی جو اس جھوٹ کے پلندہ کو صحیح سمجھ کر حضرت علی اور حضرت حسین رضی اللہ عنہما کی طرف سے اپنے دلوں کو صاف کر رکھ سکے۔ اس کتاب نے ساتھ لوح حوام نہیں، اپنے خاصے پڑھے لکھے طبقے کو متاثر کیا ہے جن میں عربی مدرس کے بھی بہت سے فارغ التحصیل شامل ہیں۔ جن لوگوں کو دسترس موضوع کتاب کے اصل مآخذ تک نہیں وہ اس کو تحقیق اور تفسیر کا ایک نادر شاہکار سمجھتے ہیں۔ اور سب کچھ سمجھ رہے اس بات کا کہ اب مسلمانانِ حیت ان قوم علوم اسلامیہ سے ماہر ہو گئے ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ روافضی کے سب دشمن سے لوگ تنگ آئے ہوئے تھے۔ ایسے میں یہ کتاب شائع ہوئی جس میں حضرت علی اور حضرت حسین رضی اللہ عنہما کے موقف پر اس سے کہیں زیادہ سلجھے ہوئے اور سنجیدہ انداز میں جرح کی گئی تھی جو روافضی کی صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے موقف کو مجروح کرنے میں عام روش ہے، اس لیے رد عمل کے طور پر بہت سے لوگ عباسی صاحب کے اسی طرز عمل سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ حالانکہ تمام اہل سنت اس پر متفق ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ خلیفہ راشد تھے اور جو لوگ ان سے برسرِ جنگ رہے وہ خطا پر تھے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بیعت نہ کر کے غلطی کی اور وہ خلیفہ راشد

نہ تھے۔ ان کا بیٹا یزید عالم و جبار مگر ان تھا اور حضرت حسینؑ، حضرت عبداللہؑ
 بن زبیر اور وہ تمام صحابہ کرام جو جنگِ قرہ میں شہید ہوئے اور جنہوں نے یزید
 کے تسلط و اقتدار کو برہم کرنے کی کوشش کی، وہ سب حق کے داعی اور غیر
 کے علمبردار تھے۔ مگر اس کتاب (خلافتِ معاویہ و یزید) کی تصنیف صرف
 ان ہی امور کی تردید کے لیے عمل میں آئی ہے اور اس کے مطالعہ سے اہل سنت
 کا یہ نقطہ نظر صریح طور پر غلط معلوم ہوتا ہے اور یہی تاصبیت کا عین منشاء
 ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ تاصبیت جدید جسے ہمارے بعض علماء و اہل مدرسہ تقویت بہم
 پہنچا رہے ہیں، یہ تاصبیت قدیمہ سے بھی بازی لے گئی ہے۔ پرانی تاصبیت کے علمبرداروں
 کی یہ جرات نہیں تھی کہ وہ حضرت علیؑ کی خلافت کے استناد کا علی الامان انکار کرتے یا
 ان کی سیرت کو داغدار کر کے پیش کرتے۔ اس لیے وہ بس امیر معاویہؓ کے فضائل و مناقب
 میں مبالغہ آمیزی کرنے پر اکتفا کرتے تھے۔ چنانچہ شیخ محمد بن احمد سفاریؒ اپنی تصنیف
 نواح الانوار البیہ و سواطع الاسرارؒ میں امام احمد بن حنبل کے صاحبزادے عبداللہؒ کا
 قول نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا:

سألت ابی عن علی و معاویۃ فقال: اعلم ان علیاً حکان
 کثیر الاعدام ففتش له اعداءہ شیئاً فلم یجدوا نجاً الا الی رجل
 قدام حاربه و قاتله فاطمۃؑ کیلدا منهم له رضی اللہ عنہ۔

”میں نے اپنے والد امام احمد بن حنبل سے حضرت علیؑ اور حضرت معاویہؓ کے
 متعلق سوال کیا تو کہنے لگے: تمہیں معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؑ کے دشمن بہت
 تھے۔ انہوں نے حضرت علیؑ میں کوئی نقص تلاش کیا مگر نہ پاسکے تو یہ لوگ ایک
 ایسے شخص (یعنی امیر معاویہؓ) کی طرف متوجہ ہوئے جس نے حضرت علیؑ سے جنگ و
 جدال کیا تھا اور ان اعدائے علیؑ نے امیر معاویہؓ کی تعریف بڑھا چڑھا کر کی جو حضرت
 رضی اللہ عنہ کے خلافت ایک چال تھی۔“

(لوامح انوار البیہد، الجزا ثانی، ص ۳۳۹، شیخ محمد السفارینی الاثری مطبع دارالاسفہانی، ج ۱)

لیکن عہد جدید کے نامبھیوں کا اور ان کے ہم نواؤں کا حال یہ ہے کہ وہ علانیہ حضرت علیؑ کی خلافت کو مشتبہ، غیر منعقد اور ناکام ثابت کرنے اور انہیں طالب اقتدار اور شورش پسندوں کا آلہ کار بنا کر دکھانے کی مذموم جسارت کر رہے ہیں اور اس کے بالمقابل نہ صرف حضرت معاویہؓ کو صلوٰۃ اللہ علیہ، خلیفہ راشد اور امام معصوم بنا کر پیش کر رہے ہیں بلکہ یزید، مروان، اور حکم کو بھی رضی اللہ عنہم در خواست کے زمرہ بشرہ میں داخل کر رہے ہیں۔ ع۔ بیہد تفاوت راہ از کجاست تا بکجا۔

اب بعض "سنتی" حضرات درخواست دہندہ دیوبندی ہوں یا اہل حدیث ہوں، جو مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کی کتاب "خلافت و طو کیت" کے خلاف اتنی ہنگامہ آرائی و خامہ فرسائی کر چکے ہیں اور کر رہے ہیں اور جو کہتے ہیں کہ سارا جھگڑا اسی کتاب سے پیدا ہوا، ان سے بجا طور پر یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ فرض کیا اس سبب بنیاد الزام کو تسلیم کر لیا جائے کہ اس کتاب سے صحابہ کرام کی توہین اور رافضیوں کی تقویت کا سامان ہو گیا، لیکن اس سے پہلے یہ جو رافضیت سے بدتر ناصیت کا پودا آپ کے زیر سایہ بگڑے بار لارہا ہے اور پھل پھول رہا ہے، یہ بھی آپ کے نزدیک فتنہ کی تعریف میں آسکتا ہے یا نہیں؟ اگر آسکتا ہے تو اس کے خلاف آپ نے کتنا زور لگایا ہے؟ یہ ایک حقیقت ہے کہ عباسی صاحب کی کتاب مذکور کا مواد ۱۹۵۷ء میں دو سال تک کراچی کے ماہنامہ "تذکرہ" میں شائع ہوتا رہا جس کے مدیر، مضمون نگار وغیرہ بیشتر دیوبندی علماء رہے۔ مولانا مودودی کی کتاب اس سے کہیں دس سال بعد جا کر چھپی ہے۔ اس پورے عرصے میں صرف چند اصحاب (مثلاً مولانا محمد طیب صاحب، مولانا حمید الرشید نعمانی صاحب) کو چھوڑ کر اکثر علماء بالکل خاموش رہے ہیں۔ لیکن خلافت و طو کیت کا سلسلہ مضامین جو نہی شائع ہونا شروع

۱۰ محمود عباسی صاحب اپنی کتاب "حقیقت خلافت و طو کیت" ص ۳۲ پر لکھتے ہیں: "معاہد کی دیت مسلمان کے برابر قرار دینا امیر المومنین معاویہ صلوٰۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے۔"

ہوا، تو فضا میں اچانک حرکت پیدا ہو گئی۔ سنی و ناموسی سب گلے مل گئے اور مولانا کو دودی کی مخالفت میں یک زبان ہو گئے۔

یہ اتحاد مبارک ہو مومنوں کے لیے کہ متحد ہیں فقہان شہر میرے خلافت
 ”خلافت و ملوکیت“ کا مواد ترجمان، ۱۹۶۵ء میں شائع ہونا شروع ہی ہوا تھا کہ اس کے خلافت عباسی صاحب نے ایک کتاب ”ہفتوات“ لکھ کر چھاپ دی جسے تین سال بعد ”تحقیق خلافت و ملوکیت“ کے نام سے اضافوں کے ساتھ شائع کیا گیا۔ اس کے علاوہ عباسی صاحب، ان کے بھتیجے اور ان کے بعض احوان و انصار نے اپنے افکار و نظریات کی اشاعت کے لیے متعدد دیگر کتب و رسائل لکھے اور طبع کر لئے ہیں۔ اس فتنے کی لئے یہاں تک ٹمہری ہے کہ ان میں سے ایک شخص محمد دین بٹ نے اپنی کنیت ابو یزید رکھ کر رشید ابن رشید امیر المومنین سیدنا یزید رضی اللہ عنہ کے نام سے ایک کتاب شائع کر دی ہے۔ اس تحریک کا ایک مقصد تو وہی نامہیت تھا، جس کی تقویت کے لیے کتاب و سنت کے نصوص صریح سے تو اعراض و انکار کیا گیا مگر اپنے مطلب کے لیے جو رطب دیا بس، حتیٰ کہ شیعہوں، قادیانیوں، اسماعیلیوں، یہود و ہنود اور نصاریٰ تک کے جو اٹوال مل سکے انہیں اپنی تھریروں میں جمع کر دیا گیا۔ مگر ان لوگوں کا ایک دوسرا مقصد بھی تھا اور وہ یہ تھا کہ پاکستان کے ہر ظالم و جابر حکمران کی پاپوسی کی جائے اور یہاں استبداد و آمریت کی جڑیں مضبوط کی جائیں۔ چنانچہ میں بطور ثبوت عباسی صاحب کی ایک کتاب سے ایک نمونہ پیش کرتا ہوں۔
 ”تحقیق مزید بہ سلسلہ خلافت معاویہ و یزید مشہورہ لکھتے ہیں:

”اسلامی تاریخ میں شاید ہی ایک قابل تقلید مثال مفادات امت

کے پیش نظر بغیر خوزیزی کے سیاسی انقلاب پیدا کرنے کی ہے جو فیلڈ

مارشل محمد ایوب خان اور ان کے ساتھیوں کے ہاتھوں عمل میں آیا۔ اللہ

تعالیٰ جزائے خیر دے ان حضرات کو کہ اس طرح اسوۂ عثمانی پر عمل تو

ہو سکا۔“

محمود عباسی وغیرہ کی خرافات و ہفتوات سے ہمارے علماء اور تعظیم صحابہ کے علمبرداروں

تعلق باری باری سے ہزاروی جمیعت علماء اور مرکزی جمیعت علماء اسلام سے رہا ہے اور ان کے مضامین اُن کے رسائل میں شائع ہوتے رہے ہیں۔

مولانا مودودی کی کتاب آنے سے پہلے بھی خیرہ حضرات فتنہ ناصبیت کے سرغنوں کی پیڑ ٹھونک ہی رہے تھے، لیکن "خلافت و طوکت" چھپنے کے بعد تو یہ حیرت خیز اور عبرت انگیز صورت حال سامنے آئی کہ یہ سنی حضرات عباسی کے اسلم خانہ سے سارے ہتھیار مستعار لے کر یا چڑا کر مولانا مودودی پر پل پڑے۔ کوئی شخص اگر ان ناصبیوں اور نام نہاد سنیوں کی ان ساری تحریروں کو بغور پڑھے جو انہوں نے بزعم خویش صحابہ کرام کی مدافعت اور مولانا مودودی کی مخالفت میں لکھی ہیں تو ان میں کم و بیش یکساں مشترک مواد پھیلا ہوا در ایک ہی زبان بولتی ہوئی نظر آئے گی۔ ان میں سے بعض نے اپنے استدلال کی تائید میں عباسی صاحب کی کتابوں کا نام بھی درج کیا ہے اور بعض نے اس کے دلائل کو اپنے لفظوں میں ایک نئی تحقیق بنا کر پیش کیا ہے۔ بعض ان میں سے عباسی صاحب کے ایسے تابع مہل بھی ہیں کہ عباسی نے اگر کوئی غلط عبارت مولانا مودودی کے سرمنڈھ دی ہے، تو نقل میں حقل سے کام لیے بغیر وہی عبارت اسی طرح دوسرے صاحب نے مولانا کی طرف منسوب کر دی اور اصل سے مراجعت و تحقیق کی توفیق نہیں ہو سکی۔

۱۔ مثال کے طور پر "عادلانہ دفاع" طبع اول، جلد دوم کا ۳۹۱ ان الفاظ سے شروع ہوتا ہے: "مودودی صاحب کہتے ہیں اور بعض معاویہ میں جلی نہیں کر لیتے ہیں..." اس کے بعد ترجمان القرآن، منصب سات نمبر ۲۳۵ سے ایک عبارت نقل کر کے خوب جلی کٹی سنائی گئی ہیں۔ اب حقیقت یہ ہے کہ یہ منقولہ عبارت مولانا مودودی کی نہیں ہے، بلکہ یہ ہائی کورٹ کے ایک فیصلے کا ٹکڑا ہے جو جسٹس محمد فیض کا تحریر کردہ ہے اور جس کا ترجمہ راقم نے کیا ہے۔ اس پر نہایت جلی عنوان ان الفاظ کے ساتھ موجود ہے: "عدالت عالیہ مغربی پاکستان کا ایک فیصلہ (ترجمہ از غلام علی)۔" اس کے باوجود عباسی صاحب نے اسے مولانا مودودی کی عبارت بنا کر دیکھا اور اس پر مولانا مودودی کو جی بھر کر کوسا۔

پھر "عادلانہ دفاع" کے مولف نے مکھی پر مکھی مارتے ہوئے وہی کچھ کیا جو عباسی نے کیا تھا مگر یہ نہ بتایا کہ ان کا ماخذ بھی عباسی صاحب ہی کی کتاب ہے اور منصب رسالت نمبر انہوں نے نہیں دیکھا۔

مولانا مودودی کی کتاب "خلافت و ملوکیت" کا اصل اور مرکزی موضوع اگرچہ کتاب و سنت کا نظریہ سیاست اور خلافت راشدہ کی حکومت ہے، تاہم اس کے چند صفحات اس بحث پر بھی مشتمل ہیں کہ خلافت کے ملوکیت میں تبدیل ہوجانے کے تاریخی وجوہ کیا تھے۔ اس طرح ظاہر ہے کہ اس کتاب کی زوہاسی صاحب کے مجددانہ و مبتدعانہ نظریات پر بھی ہڑتی تھی۔ وہ آخر اس کتاب کی چوٹ اپنے اوپر کس طرح محسوس نہ کرتے جب کہ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ "اسلامی تاریخ میں اگر کوئی شخص ہے جس کا انتخاب باطل پہلی بار امت کے عام استنصاب سے ہوا تو وہ امیر المومنین زید ہیں" لیکن ان علمائے اہل سنت کی روش ٹری تعجب خیز ہے جو عباسی صاحب کی ہاں میں ہاں ملا رہے ہیں۔ بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ علماء بیک کر شتمہ درکار انجام دینا چاہتے ہیں اور ایک ہی حربے سے ایسا وار کرنا چاہتے ہیں جس سے خلافت و ملوکیت کا مصنف بھی مجروح و مطعون ہوا اور نامہ بیت زیدیت کی تحریک بھی مقبول و محبوب ہو۔ حضرت علیؓ، حضرت حسینؓ اور حضرت ابن زبیرؓ ناکام و نابل نظر آئیں، امیر معاویہؓ، زید اور مروان کامیاب و کامران قرار پائیں اور تصویر کا یہ رخ پیش کرنے والے نہ صرف سنی کے سنی ہی رہیں، بلکہ تحقیق و تدقیق اور صحابہ کی تعظیم کرنے والے کہلائیں!

بہر کیف یہ عجیب ستم ظریفی ہے کہ یہ حضرات اس منکالت کی روک تھام کرنے کے بجائے اپنا پورا زور اس کتاب کی تردید و تخطیط پر لگا رہے ہیں جسے نامہ بیت کے پرچارک اپنی راہ میں رکاوٹ سمجھتے ہیں۔ یہ ساری ہنگامہ آرائی اور خوفہ سرائی جو ساہا سال سے جاری ہے، ہم اب تک اس کے بالمقابل خاموش رہے ہیں۔ خیال یہ تھا کہ شاید یہ طوفان و عداوان کسی آخری حد تک جا کر رک جائے لیکن بظاہر اس عدا کا کو جزر نظر نہیں آ رہا اور معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ سلسلہ کہیں رک نہیں سکے گا۔ اس لیے میں نے مجبور ہو کر بادل ناخواستہ اللہ کا نام لے کر قلم اٹھایا اور تبصرہ و تجزیہ کے لیے اس سلسلہ مضامین کو منتخب کیا جو مولانا

مفتی محمد شفیع صاحب کے صاحبزادے محمد تقی صاحب عثمانی نے اپنے رسالے ”البلاغ“ میں
محرم ۱۳۸۷ھ سے شروع کیا تھا۔ مفتی صاحب موصوف کا ہمارے دینی حلقوں میں ایک
خاص مقام ہے، اس لیے جو آواز بغیر متوقع پر اُن کے گھر سے اُٹھی اور بظاہر استدلالی
رنگ سے ہوئی تھی، وہ حقیقت حال سے ناواقف مسلمانوں کی رائے کو مولانا مودودی
کے خلاف متاثر کر سکتی تھی۔ جن لوگوں کی تقریری و تحریری مہم نری دشنام طرازی پر مشتمل
تھی، ان کی باتوں میں تاثیر کی صلاحیت ناپید تھی، اس لیے ہم نے انہیں قابلِ اعتناء
نہیں سمجھا اور ان کے مقابلے میں کبھی باقاعدہ حریت مناظرہ ہونے کی کوشش نہیں کی۔
لیکن ۱۹۶۷ء کے اواخر میں مجھے کراچی، سرحد اور کچھ دوسرے مقامات کے بعض دوستوں
کے ذریعے سے معلوم ہوا کہ جو علمائے کرام مولانا مودودی اور جماعت اسلامی کے خلاف
سرگرم رہتے ہیں، وہ ان دنوں بہت مسرور ہیں۔ ان کے ظلم میں یہ بات آئی ہے کہ عنقریب
مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کے ہاں سے ایک ایسی چیز منظر عام پر آنے والی ہے جو مولانا
مودودی کا سارا بھرم کھول کر رکھ دے گی۔ ان کے بعض دوسرے مخالفین کے اعتراضات
اپنے سوتیلے پن اور فحش کلامی کے باعث مؤثر نہیں ہو سکے، لیکن جو تنقید اب آ رہی ہے،
وہ بڑی سنجیدہ و مدلل ہے۔

اس کے چند ماہ بعد پہلے ماہنامہ ”البلاغ“ میں اشتہار آیا، پھر وہ مودودی سلسلہ
مضامین ”حضرت معاویہؓ اور خلافت و طو کیت“ کے زیر عنوان جاری ہو گیا جس کی آمد سنی
جابر ہی تھی۔ ساتھ ہی یہ بیانات اور دوسرے پرچوں میں جلی عنوانات کے تحت نقل ہونا
شروع ہو گیا، حتیٰ کہ ہندوستان میں جمعیت علمائے ہند کے ترجمان ”الجمعیت“ میں بھی
اس کی قسطیں چھپنا شروع ہو گئیں۔ نتیجہ پُرانی مہم کو نئی زندگی مل گئی اور ملک بھر بلکہ
بیروں، ملک سے بھی ہم سے یہ مطالبہ کیا جانے لگا کہ اس تنقید و تردید کی حقیقت
 واضح کی جائے۔ ”خلافت و طو کیت“ کی جن عبارتوں کو البلاغ میں ہدف بنایا گیا، وہ سارے
تین سو سے زائد صفحات کی کتاب میں صرف تیرہ چودہ صفحے ہیں۔ لیکن ”البلاغ“ میں اسے
مسلل آٹھ ماہ تک موضوع بحث بنایا گیا۔ آغاز میں طرز بحث مقابلہ گوارا اور معقول تھا۔

لیکن بدترجیح اس میں جارحیت کا رنگ نمایاں ہوتا چلا گیا حتیٰ کہ عرض منالطہ انگریزی سے بھی اجتناب نہ کیا گیا۔ دو ڈھائی ماہ توقف کے بعد مجبوراً میں نے بھی ”ترجمان القرآن“ میں اسی عنوان کے تحت ایک سلسلہ مضامین لکھنا شروع کیا جس میں ہر الزام و اعتراض کا شافی جواب دے دیا۔ اُسی وقت اکثر احباب و قارئین کا تقاضا ہوا کہ میں جوابی بحث کو کتابی شکل میں شائع کر دوں۔ لیکن میں نے اسے مناسب نہ سمجھا اور اپنے آپ کو اس سے فارغ اور خالی اللہ عنہ کر کے بالکل خاموش ہو گیا۔ مگر افسوس کہ دوسری طرف خاموشی کے بجائے جوابی تیاری ہوتی رہی اور آٹھ ماہ گزر چکنے کے بعد مارچ ۱۹۸۷ء میں پھر ایک اٹھاسی صفحات کا البلاغ کا ایک خصوصی نمبر آگیا جو میری تردید کے لیے وقف تھا۔ اس میں طنز و تعریض اور اکثر و بیشتر سابقہ مرحومات کی تکرار کے ماسواہ کچھ نہ تھا۔ میرے بیان کردہ شواہد و دلائل اور میرے اٹھائے ہوئے سوالات سے شاذ و نادر ہی تعرض کیا گیا تھا۔ تاہم میں نے ضرورت محسوس کی کہ اس تعاقب کا بھی نوٹس لوں۔ چنانچہ میں نے پھر اس خصوصی نمبر پر ایک تبصرہ لکھنا شروع کیا جس کی پانچ اقساط جولائی ۱۹۸۷ء تک ترجمان میں چھپتی رہیں۔

میری یہ بحث تشنہ تکمیل ہی تھی کہ ماہنامہ ”بینات“ میں بھی میرے خلاف خامہ فرسائی شروع ہو گئی۔ میں نے اپنے مضامین میں کہیں منٹا مروان کے ملعون ہونے کا ذکر کر دیا تھا۔ مروان چونکہ تمام ناصبیوں کا روحانی پیشوا اور مورث اعلیٰ ہے اس لیے کہنا چاہیے کہ بھولے سے میرا ہاتھ ناصبیت کی دکھتی رگ پر ہالکا۔ سب سے پہلے مروان کے دفاع میں بولنا تو عباسی صاحب کو چاہیے تھا لیکن ان کا جادو جب ہمارے علمائے اہل سنت کے سر پر پڑ کر بول رہا ہوا تو عباسی صاحب کو زیادہ فکر کیوں لاحق ہو۔ چنانچہ بینات کو اس معاملے میں سبقت کا شرف حاصل ہوا اور اس کے ربیع الثانی ۱۳۹۱ھ کے شمارے میں مروان کی وکالت کی گئی۔ اس لیے میں نے البلاغ پر تبصرے کو ملتوی کرتے ہوئے اگست ۱۹۸۷ء کے ترجمان القرآن میں ”مروان اور اس کے باپ کا مقام“ حدیث اور اقوال سلف کی روشنی میں واضح کیا۔ یہ بحث دربحث چونکہ کافی طویل ہو چکی تھی اس لیے میں نے ترجمان میں اسے ختم کر دیا۔ اس کے دو ماہ بعد اکتوبر ۱۹۸۷ء میں البلاغ کا پورا مواد ایک کتاب کی صورت میں ”حضرت معاویہؓ اور تاریخی حقائق“

کے نام سے منظر عام پر آگیا، اس لیے میرے معنائیں الجھپی رکھنے والے قارئین کے شدید اصرار پر اب میں بھی اپنی بحث کتابی صورت میں مرتب کر کے پیش کر رہا ہوں۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ البلاغ اور دوسرے معتزین کا محض جوابی تعاقب نہیں ہے، بلکہ اس میں اسلامی نظام حکومت، اسلامی نظام عدالت و شہادت، اسلامی قانون و بغاوت، عدالت صحابہ، رجال حدیث کی جرح و تعدیل، ولایت عہد اور اس طرح کے دوسرے متعدد علمی و قانونی مسائل پر نہایت مفید و مثبت مواد بحث جمع ہو گیا ہے۔ خلافت و ملوکیت پر اس سلسلہ بحث سے پہلے بھی میرے بعض معنائیں اور سوال و جواب ترجمان میں ایسے شائع ہوئے تھے جن کا ربط و تعلق اس موضوع سے تھا، اس لیے انہیں بھی شامل کتاب کر دیا گیا ہے۔

مجھے امید ہے کہ جو شخص بھی سوئے ظن اور تعصب و تحزب سے بچتے ہوئے مولانا مودودی کی تصنیف ”خلافت و ملوکیت“ کے ساتھ میری کتاب کو ملا کر پڑھے گا، اسلامی نظریہ سلطنت، پوری طرح اس کی سمجھ میں آجائے گا اور خلافت علی منہاج النبوت اور ملوکیت کا فرق اس پر بخوبی واضح ہو جائے گا۔ اس مطالعہ کے بعد ہر انصاف پسند مسلمان خود فیصلہ کر سکتا ہے کہ فتنہ ہم نے پھیلایا ہے یا اس تحریک کے علمبرداروں نے پھیلایا ہے جو علی الاعلان یہ کہہ رہے ہیں کہ اسلام آج بھی سرے سے کوئی نظریہ خلافت و سیاست دیتا ہی نہیں، خلافت و ملوکیت میں کوئی فرق و امتیاز ہے ہی نہیں، جو شخص جس طرح چاہے حکومت حاصل کر لے اور جس طرح چاہے اسے چلائے، اسلام سب کو سند جواز عطا کرتا ہے۔ ابو بکرؓ کو ایک غیر نمائندہ اجتماع میں خلیفہ بنا دیا گیا تھا، علیؓ کی خلافت سرے سے منعقد ہی نہیں ہوئی تھی، وہ خلیفہ نہ تھے، بلکہ طلب خلافت کے لیے بڑتے رہے، حسینؓ نے ”امیر المؤمنین یزیدؓ کے خلاف خروج کیا“ اور اپنے نانا کے فرمان کے مطابق انہیں قتل ہونا ہی چاہیے تھا۔ ان باتوں سے اسلام کے تصور خلافت کی جو مٹی پلید کی جا رہی تھی، اور نئی نسل کے ذہن کو اسلام کے سیاسی نظام کے متعلق جن الجھنوں میں مبتلا کیا جا رہا تھا، اس کی اصلاح کی ضرورت کسی بزرگ نے محسوس نہ کی لیکن ہماری خبر لینے میں اور ان یزیدیوں، غاصبیوں اور ناصبیوں کو بلا واسطہ یا بالواسطہ تقویت پہنچانے میں بہت سے

سُنی سرگرم و مستعد ہو گئے۔

جناب محمد تقی صاحب عثمانی مدیر "البلاغ" جن کے اعتراضات کا جواب میرا اصل موضوع ہے، انہوں نے بھی دوسروں کی طرح اس کو سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کی ہے کہ مولانا مودودی کی کتاب کا اصل موضوع بحث کیا ہے اور اس کو نظر انداز کر کے کتاب کی ایک ضمنی بحث کو ہدف تنقید بنایا ہے، حالانکہ اگر اس ضمنی بحث میں کوئی چیز غلط بھی ہو تو اس کا کوئی اثر اس اصل مسئلے پر نہیں پڑتا جس پر خلافت و ملوکیت میں کلام کیا گیا ہے۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ اسلام میں خلافت کس چیز کا نام ہے؟ خلافت اور ملوکیت میں فرق کیا ہے؟ اسلام کا اصل نظام سیاست ان دونوں میں سے کون سا تھا؟ اصل نظام میں تغیر اور خلافت سے ملوکیت کی طرف انتقال کب اور کیسے ہوا اور اس انتقال سے جو دوسرا نظام (یعنی نظام بادشاہی) قائم ہوا اس میں اور نظام خلافت میں وجوہ امتیاز کیا تھے؟ پھر اہل سنت نے اس دوسرے نظام کو اگر قبول کیا تو کس معنی میں کیا؟ آیا یہ قبولیت کسی مصلحت کی بنا پر تھی یا اس بنا پر کہ یہ دونوں نظام اہل سنت کے نزدیک یکساں صحیح اور مقبول اسلامی نظام تھے؟ یہ وہ مسئلہ ہے جس سے ہر اس شخص کو سابقہ پیش آتا ہے جو اسلامی تاریخ اور اسلامی نظام سیاست کا مطالعہ کرتا ہے۔ عربی مدارس کے ماحول میں اس سے صرف نظر کیا جاسکتا ہے، لیکن اس ماحول سے باہر کی دنیا میں، جہاں اس وقت مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کے متعلق علمی اور عملی حیثیت سے نہایت دور رس نتائج رکھنے والے فیصلے ہو رہے ہیں، اس مسئلے کی بہت بڑی اہمیت ہے۔ خلافت و ملوکیت میں ساری بحث اسی مسئلے پر کی گئی ہے۔

اب اگر کسی شخص کو ان نتائج اور دلائل و خواہد سے اختلاف ہے جو اس کتاب کے مصنف نے پیش کیے ہیں، اور وہ فی الواقع اس مسئلے میں اسلام کی کوئی علمی خدمت انجام دینا چاہتا ہے، تو اسے چاہیے کہ صرف نفی پر اکتفا نہ کرے بلکہ خود یہ بتائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اپنی تصریح اور علمائے اہل سنت کی متفقہ رائے کے مطابق خلافت راشدہ کا دور حضرت عائشہؓ کے عہد خلافت پر کیوں ختم ہو گیا؟ اس دور کے بعد آنے والے

نظام کو خلافت کے بجائے ملوکیت کا نظام کیوں کہا گیا؟ حضرت معاویہؓ کو صحابی و فقیہ اور مجتہد ہونے کے باوجود خلفائے راشدین میں کیوں شمار نہیں کیا گیا اور علمائے اہل سنت خطبوں میں ان کا نام خلیفہ راشد کی حیثیت سے کیوں نہیں لیتے؟ خلافت راشدہ اور ملوکیت کے نظام میں کیا فرق تھا جس کی بنا پر ایک کو خلافت راشدہ اور دوسرے کو ملوکیت کہا گیا؟ خلافت سے ملوکیت کی طرف یہ انتقال کیا حضرت معاویہؓ کے زمانے میں نہیں ہوا تھا؟ اگر ہوا تھا تو آخر کیسے ہوا تھا؟ اور اس معاملے میں اہل سنت کا ردِ عمل کیا تھا؟ کیا وہ خلافت و ملوکیت دونوں کو یکساں اسلام کا نظام مطلوب سمجھتے تھے، یا ان کے نزدیک اصل مطلوب خلافت تھی اور ملوکیت کو انہوں نے امت کی مصلحت کی خاطر ایک ناگزیر برائی کے طور پر قبول کیا تھا؟ یہ ہیں وہ اصل سوالات جن سے تعرض کرنے کی ضرورت ہے، تاکہ موجودہ دور کے فعال عناصر کے ذہنوں کی الجھن کو دور کیا جائے، اور انہیں واضح طور پر اسلام کا تصور خلافت سمجھایا جائے، اور وہ غلط فہمیاں رفع کی جائیں جن کی بنا پر وہ یہ سمجھنے لگے ہیں کہ خلافت کا نظام اشخاص و افراد کی کسی غلطی کی بنا پر نہیں بلکہ خود اپنی کسی نظریاتی داخلی کمزوری کی بنا پر نہیں چل سکا، اس لیے اس کے احیاء کا خیال ہی فضول ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ علمائے کرام میں سے کوئی صاحب بھی ان سوالات سے تعرض نہیں فرماتے اور جو صاحب بھی اُٹھتے ہیں خلافت و ملوکیت کی ایک ضمنی بحث پر بے دے شروع کر دیتے ہیں۔

مولانا عثمانی صاحب نے اس بات کو بھی سمجھنے کی کوشش نہیں کی ہے کہ مناقب صحابہؓ یا مشاہیرات صحابہؓ سرے سے اس کتاب کا اصل موضوع بحث ہی نہیں ہے، بلکہ جن مسائل پر اس کتاب میں کلام کیا گیا ہے ان کے سلسلے میں یہ بحث ایک ناگزیر علمی ضرورت کے طور پر آئی ہے، اور جو شخص بھی ان مسائل سے تعرض کرے گا اسے لازمًا اس بحث سے سابقہ پیش آئے گا۔ عثمانی صاحب بڑے ناصحانہ انداز میں اس پر اس طرح اعتراض فرماتے ہیں کہ گویا خلافت و ملوکیت کا مصنف پہلا شخص ہے جس سے مشاہیرات صحابہؓ کو زبانِ قلم پر لانے کا تصور سرزد ہوا ہے۔ حالانکہ پہلی صدی ہجری سے

لے کر اس دور تک کسی نہ کسی علمی ضرورت کی بنا پر بکثرت محدثین، شارحین حدیث، فقہاء، متکلمین، اور تاریخ اسلام کے مصنفین، جو سب کے سب اکابر اہل سنت میں شمار کیے جاتے ہیں، ان واقعات کو بیان کرتے رہے ہیں۔ اگر یہ فعل قابل اعتراض ہے تو پہلی مرتبہ یہ گناہ خلافت و ملوکیت کے مصنف ہی سے نہیں ہوا ہے۔ پھر آخر اس گناہ کے پچھلے مرتکبین کو سواغذہ سے کیوں پری کر دیا گیا؟ عثمانی صاحب چاہتے ہیں کہ اس معاملہ میں ابن خلدون کو بھت مان کر بس اُس رائے پر اکتفا کیا جائے جو انہوں نے اپنے مقدمہ میں بیان کی ہے۔ لیکن اول تو ابن خلدون نے خود اپنی تاریخ میں مشاہیر است صحابہؓ کے واقعات بیان کرنے کا گناہ کیا ہے۔ معلوم نہیں عثمانی صاحب نے ان کی تاریخ بھی پڑھی ہے یا فقط مقدمہ ہی پڑھ کر فریفتہ ہو گئے ہیں۔ دوسرے اسلام کے تنہا ایک ہی فقیہ و محقق ابن خلدون نہ تھے، دوسرے محققین بھی ہمارے سلف میں پائے جاتے ہیں جن کی رائے ابن خلدون سے مختلف ہے۔ اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ خلافت و ملوکیت کے مسئلے میں ابن خلدون کی پوری بحث کو شاید عثمانی صاحب نے پڑھا اور سمجھا نہیں ہے، ورنہ وہ اسے سند قرار دینے کی جرأت نہ کرتے کیونکہ اسے مان لینے سے اسلامی نظام سیاست میں بڑا گھملا واقع ہوتا ہے۔ اس کی کچھ تفصیل مزید کی ولی عہدی کی بحث میں آگے ملے گی۔

میر البلاغ نے اپنے سلسلہ مضامین میں اپنی تنقید کا نشانہ خاص طور پر خلافت و ملوکیت کے اس حصے کو بنایا ہے جو حضرت امیر معاویہؓ سے متعلق ہے، کیونکہ ان کے الفاظ میں مولانا مودودیؒ حضرت معاویہؓ کے بارے میں انتہائی خطرناک حد تک پہنچ گئے ہیں جس سے لوٹنے کی اللہ توفیق عطا فرمائے۔ انہوں نے پہلی مرتبہ اپنے مضامین میں اور دوبارہ اپنے خصوصی نمبر میں جو کچھ لکھا ہے، ظاہر ہے کہ میں اپنے جواب اور جواب الجواب میں ان کے تمام اعتراضات کی پوری عبارت کو مین و عین اور لفظ بلفظ تو نقل نہیں کر سکتا تھا، نہ اس کی ضرورت ہی تھی، تاہم میں نے اپنی حد تک پوری کوشش کی ہے کہ ان کے استدلال و اعتراضات کا خلاصہ یا تو ان کے اپنے لفظوں میں دوں یا پھر ان کا صحیح مفہوم اپنے الفاظ

میں ادا کر کے ان کا جواب دوں۔ اس قسم کی بحث میں کسی نہ کسی حد تک ٹوک جھوک کا انداز لازماً پیدا ہو جاتا ہے۔ اس طرح کے سارے مقامات کو از میر نواد حمیر کر دوبارہ لکھنا میرے لیے ممکن نہ تھا، تاہم میں نے بہت سی عبارتیں حذف کر دی ہیں یا بدل دی ہیں۔ اس کے باوجود اگر کوئی بات غلط یا موجب غش ہو تو میں اس کے لیے اللہ سے، عثمانی صاحب سے اور قارئین سے عفو و درگزر کا خواہاں ہوں۔

خدا جانتا ہے کہ اگر مولانا مودودی ایک نرے معتمد یا مفکر ہوتے یا ان پر غلط اعتراضات کا نقصان یا فائدہ ان تک اور ان کے معترضین کی ذات تک محدود رہتا تو میں اعتراضات صاف کرنے میں اتنا وقت اور اتنی قوت صرف نہ کرتا۔ لیکن میں پوری دیانتداری سے یہ سمجھتا ہوں خواہ معترضین مانیں یا نہ مانیں، مولانا محترم نے ہزاروں نہیں لاکھوں مسلمانوں کے دل و دماغ میں کتاب و سنت کی عظمت اور صحابہ کرام و ملت صالحین کی سچی محبت کا نقش ثبت کیا ہے اور انہیں کتاب و سنت اور خلافت علی منہاج النبوت پر مبنی نظام کے احیاء کے جذبے سے سرشار اور اس مقصد کے لیے سرگرم کار کیا ہے۔ اس سے بڑھ کر کوئی جرم نہیں ہو سکتا کہ ایسے شخص پر توہین صحابہ، مسلک اہل سنت سے انحراف، اور رافضیت کی حمایت جیسے بھیانک الزامات عائد کیے جائیں اور خلق خدا کو برگشتہ و گمراہ کرنے کی کوشش کی جائے۔ اس لیے میں نے احقاق حق اور ابطال باطل ضروری سمجھا ہے۔ معترضین خواہ فتنہ معاشرت میں مبتلا ہوں یا فلولی العقیدت کا شکار ہوں، دونوں صورتیں خیر سے خالی ہیں۔ شرک جس کی تردید یہ حضرات زبان سے بہت کرتے ہیں، وہ بھی غلط عقیدت ہی کی پیداوار ہے۔ پھر یہ کہنا کہ صحابہ کرام معصوم تو نہیں محفوظ ہیں اور ان سے خطا و گناہ کا صدور محال ہے، کیا یہ وہی عقیدہ نہیں جو شیعہ حضرات اپنے ائمہ معصومین کے بارے میں رکھتے ہیں؟ قرآن و حدیث یا مسلک اہل سنت کا اقتضایہ ہرگز نہیں ہے کہ ہم امیر معاویہ کی ہر غلطی کو صحیح ثابت کریں۔ اور ان کے ساتھ بنو امیہ کے ہر کس و ناکس کے ہر قول و فعل کی تحسین و تصویب کریں۔

”خلافت و ملوکیت“ میں حضرت معاویہؓ کے بعض فیصلوں اور کارروائیوں سے جو اظہار

اختلاف کیا گیا ہے، اس کی چونکہ مدیر البلاغ نے دو مرتبہ تردید و تفسیل کی سعی کی ہے، اس لیے میں نے بھی دو مرتبہ ان کا جواب دیا ہے۔ اسی وجہ سے جس طرح ان کی بحث میں تکرار تھی، میری جوابی بحث میں بھی بعض جگہ یہ صورت پیدا ہو گئی ہے، مگر بالعموم ایسا ان مقامات پر ہوا ہے جہاں میں نے یہ دکھایا ہے کہ میں فلاں اعتراض کا جواب پہلے ان الفاظ میں دے چکا ہوں یا میں نے فلاں سوال کیا تھا جس کا جواب نہیں دیا گیا، اس لیے مجھے اپنا سوال دہرانا پڑ رہا ہے۔ اب میں نے اس طرح کے غیر ضروری اعادوں کو حتی الوسع حذف کرنے کی کوشش کی ہے۔ تاہم اگر کہیں تکرار محسوس ہو تو اس کی وجہ یہی ہے جو بیان کر دی گئی۔

مزید برآں بیشتر مسائل پر چونکہ دو دو مرتبہ بحث ہوتی ہے اس لیے میں نے ایک ایک مسئلے پر اپنی دوہری بحث کے دونوں حصوں کو یکے بعد دیگرے ایک ہی جگہ جمع کر دیا ہے۔ مثال کے طور پر مسئلہ توریت مسلم من الکافر یا مسئلہ سب و شتم پر جو کچھ پہلی اور پھر دوسری مرتبہ لکھا تھا اُسے یکجا کر دیا گیا ہے۔ ان دو گونہ جوابات میں سے ہر ایک کو دوسرے میں ضم کر کے بالکل ایک مربوط بحث بنا دینا مشکل تھا اس لیے انہیں بھی بڑی حد تک اصل حالت میں رہنے دیا گیا ہے، البتہ کچھ ناگزیر رد و بدل کر دیا گیا ہے۔

”خلافت و ملوکیت“ کے فاضل مصنف نے اپنے استدلال کو محکم و موکد کرنے کے لیے یہ طریقہ اختیار کیا ہے کہ ایک ایک بات کے حق میں متعدد کتابوں کے حوالے عاشرے میں درج کر دیئے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان کتابوں میں سے ہر ایک کی عبارت یا اس کا لفظی ترجمہ الگ الگ دینا ممکن نہ تھا۔ اس لیے انہوں نے سب کا ایک مشترک مفہوم و خلاصہ اپنی کتاب کے متن میں بیان کر دیا ہے۔ مخالفین نے اس طرزِ تلخیص پر بھی اس غلط اعتراض کی گنجائش پیدا کر لی ہے کہ ”خلافت و ملوکیت“ میں منقولہ مواد اصل مراجع کے مطابق نہیں ہے۔ میں نے اپنی حد تک ایسے اعتراضات کا سد باب کرنے کے لیے حتی الوسع یہ کوشش کی ہے کہ ایک مقام پر ایک سے زائد حوالے نہ دوں اور حوالہ عربی یا فارسی کتاب سے ہو تو متن مع ترجمہ درج کروں ہر کتاب کے مطبع، مقام اشاعت اور سن

طباعت کا بھی حوالہ دے دیا ہے تاکہ ہر شخص ہر بات کی باآسانی تحقیق کر سکے۔ اہل کتب حدیث و شروح حدیث کے حوالے دیتے ہوئے میں نے کتب و ابواب کا عنوان دیا ہے تاکہ ہر صاحب علم مطلوبہ حدیث ہر ایڈیشن میں خود نکال کر دیکھ سکے اور وہ خاص ایڈیشن نہ تلاش کرنا پھرے جو میرے سامنے تھا۔

میں اگرچہ علم و تقویٰ سے بھری دامن ہوں، تاہم میں نے جو کچھ لکھا ہے، اللہ سے ڈرتے ہوئے لکھا ہے، پچاسوں کتابوں اور ہزاروں صفحات کا مطالعہ کر کے لکھا ہے۔ مطالعہ کے دوران میں امیر معاویہؓ اور بعض دوسرے صحابہ کرام کے متعلق بعض ایسے اقوال میری نظر سے گزرے جو ان باتوں سے شدید تر اور تلخ تر تھے جو مولانا مودودی یا میرے قلم سے نکلے ہیں اور یہ اقوال ایسے ایسے جلیل القدر ائمہ اہل سنت کے ہیں جن کے علم و فضل اور زہد و ورع سے ہمارے اور ہمارے معترضین کو دور کی نسبت بھی نہیں ہو سکتی، لیکن میں نے ان میں سے اکثر سے صرف نظر کرتے ہوئے صرف چند اقوال و مناقب مدعا کے لیے پیش کیے ہیں۔ پھر بھی اگر کسی کے حسن عقیدت یا زعم علیت کو میری کسی بات سے ٹھیس پہنچے یا کوئی صاحب انہیں اپنے صحیح محل پر محمول کرنے کے بجائے بدستور انہیں نزاع و خلاف کا ذریعہ بنائیں تو میں اللہ سے دعا کرتا ہوں کہ وہ ہم سب کو فتنہ و شر سے بچائے اور ہماری فکر و نظر کی خامیوں کی خود ہی اصلاح فرمائے، آمین!

آخر میں راقم عاجزان تمام دوستوں، بزرگوں اور اس بحث سے دلچسپی رکھنے والے ناظرین کا شکریہ ادا ہے، جنہوں نے میری ہمت افزائی کی، مفید مشوروں سے نوازا، بعض مسائل میں تائیدی مواد کی نشان دہی کی اور بعض کتابیں بھی عارفہ مرحمت فرمائیں۔ بالخصوص میں محبت مکرم جناب ریاض الحسن صاحب نوری، ایم، اے کا بہت ممنون ہوں جنہوں نے مجھے بے شمار کتب مہیا کرنے کی رحمت اٹھائی۔ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی دامت معالینہ نے اگرچہ اس بحث میں دلچسپی نہیں لی اور نہ ان کی مصروفیت، علالت اور ان کی افتادہ طبیعت کے پیش نظر ان سے ایسی توقع کی جاسکتی تھی مگر میں اس لحاظ سے ان کا بھی احسان ہوں کہ انہوں نے کم از کم اپنے کتب خانے سے استفادے کی اجازت مجھے دی اور اپنے

ماہنامے میں اتنی طویل خامہ فرسائی کو گوارا کیا، حالانکہ ادارہ ترجمان سے نہ میرا منابطے کا
 تعلق ہے اور نہ وہ ایسے فکر مند ہیں کہ خود اپنی مدافعت کریں یا دوسروں سے اس کے لیے
 کہیں۔ میں نے جو کچھ لکھا ہے وہ میرے دل کی نگوں اور میرے قلم کی تراوش ہے اور
 میں ہی عند اللہ وعند الناس اس کے لیے مسئول ہوں۔

ان ارید الاصلاح ما استطعت وما توفیقی الا باللہ وعلیہ توکلت والیہ اُنیب۔

غلام علی

۱۱ رمضان المبارک ۱۳۹۱ھ

(یکم نومبر ۱۹۷۱ھ)



توریتِ مسلم من الکافر

(۱)

خلافت و ملوکیت کا فرق

جناب مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کے خلیفہ رشید مولانا محمد تقی عثمانی نے اپنے ماہنامہ ”البلاغ“ میں جو تنقیدی سلسلہ مضامین تحریر کیا تھا اور جو کتابی صورت میں چھپ چکا ہے اس میں خاص طور پر ”خلافت و ملوکیت“ کے اس حصے کو اپنا ہدف بنایا تھا جو حضرت امیر معاویہؓ سے متعلق ہے۔ انہوں نے تبصرے کے آغاز میں لکھا تھا کہ ”مولانا مودودی حضرت معاویہؓ کے بارے میں انتہائی خطرناک حد تک پہنچ گئے ہیں اور ہماری پُر غلوں دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ انہیں اس سے واپس لوٹنے کی توفیق عطا فرمائے۔“ ”خلافت و ملوکیت“ کے باب پنجم کا عنوان ہے ”خلافت اور ملوکیت کا فرق“ اسی میں حضرت معاویہؓ کا ذکر آیا ہے۔ اس باب کی آخری ذیلی فصل کی سرخی ”قانون کی بالاتری کا خاتمہ ہے۔ اس کے تحت مولانا مودودی نے لکھا ہے:

”اسلام جس بنیاد پر اپنی ریاست قائم کرتا ہے وہ یہ ہے کہ شریعت

سب پر بالا ہے۔ دوست ہو یا دشمن، حربی کافر ہو یا معابد، مسلم رعیت ہو

یا ذمی، مسلمان و فادار ہو یا باغی یا برسرِ جنگ، غرض جو بھی ہو شریعت میں اس

سے برتاؤ کا ایک طریقہ مقرر ہے جس سے کسی سال میں تجاوز نہیں کیا جاسکتا۔

خلافت راشدہ اپنے پورے دور میں اس قاعدے کی سختی کے ساتھ

پابند رہی، حتیٰ کہ حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ نے انتہائی اور سخت اشتعال انگیز

حالات میں بھی حدودِ شرع سے باہر قدم نہ رکھا۔ ان راستہ و خلفاء

کی حکومت کا امتیازی وصف یہ تھا کہ وہ ایک حدود و آستانہ حکومت

تھی نہ کہ مطلق العنان حکومت۔“

اس کے بعد مولانا موصوف بنو امیہ کے متعلق لکھتے ہیں کہ اگرچہ ان کے عہد میں بھی مملکت کا قانون اسلامی قانون ہی رہا لیکن ان بادشاہوں کی سیاست دین کی تابع نہ تھی۔ مختلف خلفائے بنی امیہ کے عہد میں قانون کی بالائری کے خاتمے کی مثالیں دیتے ہوئے مولانا مودودی نے حضرت معاویہؓ کے عہد کے بھی چند واقعات نقل کیے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں: ”امام زہری کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور چاروں خلفائے راشدین کے عہد میں سنت یہ تھی کہ نہ کافر مسلمان کا وارث ہو سکتا تھا، نہ مسلمان کافر کا۔ حضرت معاویہؓ نے اپنے زمانہ حکومت میں مسلمان کو کافر کا وارث قرار دیا اور کافر کو مسلمان کا وارث قرار دیا۔ حضرت عمر بن عبد العزیز نے آکر اس بدعت کو موقوف کیا۔ مگر ہشام بن عبد الملک نے اپنے خاندان کی روایت کو پھر بحال کر دیا۔“ اس عبارت کو اگر اس کے پورے سیاق و سباق میں رکھ کر پڑھا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس سے امیر معاویہؓ کی تنقیص و توہین مقصود نہیں ہے بلکہ اس امر کی توضیح مطلوب ہے کہ خلافت راشدہ کے تیس سال گزر جانے کے بعد جب ارشاد نبوی کے مطابق دور ملکیت آیا تو اس میں کیا تغیرات رونما ہوئے۔ یہ ایک ناگزیر بحث ہے جس سے ہر اس شخص کو سابقہ پیش آتا ہے جو اس موضوع پر کلام کرتا ہے۔ لیکن مولانا عثمانی صاحب نے ”بدعت کا الزام“ کا عنوان لگا کر مولانا مودودی کی اس عبارت کو نشاء تنقید بنایا ہے۔ محمد تقی عثمانی صاحب کا اعتراض یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ پر بدعت کا الزام بالکل غلط ہے کیونکہ یہ بھی دوسری سنت تھی جو حضرت معاویہؓ نے جاری کی تھی، بدعت نہ تھی۔ آپ فقیہ و مجتہد تھے اور محض حضرت علیؓ سے ”اختلاف“ کی وجہ سے وہ شرعی مسائل میں حتیٰ اجتہاد سے محروم نہیں ہو سکتے۔ پھر اس مسئلے میں حضرت معاذ بن جبل اور متعدد تابعین حضرت معاویہؓ کے ہم نوا ہیں۔ اور ان کے حق میں ایک حدیث مرفوعہ موجود ہے کہ الاسلام یرید ولا ینقص۔

لصوص کتاب و سنت

جناب محمد تقی صاحب نے امیر معاویہؓ کے اس فعل یعنی توہیت مسلم من الکافر کو جس طرح اجتہاد اور سنت ثانیہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، یہ متعدد پہلوؤں سے محل نظر

ہے۔ اس میں سوال کسی صحابی یا تابعی کی ذات کا نہیں ہے بلکہ یہ ایک اصولی مسئلہ ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایک طرف اگر قرآنی آیات اور احادیث صحیحہ موجود ہوں، سنت نبویہ اور سنت خلفائے راشدین اربعہ موجود ہو، اور دوسری طرف کسی صحابی یا تابعی کا قول یا فعل ہو جو صریحاً ان سب سے متعارض ہو تو کیا اسے بھی دوسری سنت یا اجتہاد کا نام دیا جاسکتا ہے؟ یہ امر مسلم ہے کہ قرآن مجید کی آیات وراثت و ولایت کے مخاطب یا مکلف کفار نہیں بلکہ مسلمان ہیں۔ قانون وراثت کا بیان ہی یُؤْصِيْكُمْ اللّٰهُ کے الفاظ سے شروع کیا گیا ہے جس کا خطاب صریحاً مسلمانوں سے ہے۔ اس طرح ان آیات کے نزول کے بعد کافر و مسلم کے مابین تواریث کو منقطع کر دیا گیا ہے۔ جہاں تک مناکحت کا تعلق ہے اس کے بارے میں قرآن مجید میں صرف اہل کتاب کے معاملے میں اس حد تک استثنا کر دیا گیا ہے کہ محسنات اہل کتاب سے مسلمان مرد نکاح کر سکتا ہے اور کتابی مسلمان عورت سے نکاح نہیں کر سکتا۔ لیکن قرآن مجید میں کہیں یہ مذکور نہیں کہ کافر تو مسلمان کا وارث نہیں ہو سکتا مگر مسلمان کافر کا وارث ہو سکتا ہے۔

قرآن مجید کے بعد احادیث صحیحہ کو لیجیے۔ اگر کوئی حدیث صحیح اور سنت ثابتہ نبویہ ایسی موجود ہوتی جو احکام قرآنیہ میں تخصیص یا تشریح کے ذریعے سے مسلمان کو کافر کا وارث بنا دیتی تو بلاشبہ وہ لائق اتباع ہوتی۔ لیکن صحاح ستہ میں نہایت صحیح، مرفوع، متصل احادیث میں ارشاد نبوی وارد ہے کہ:

لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ۔

”نہ مسلمان کافر کا وارث ہے اور نہ کافر مسلمان کا وارث“

لَا يَتَوَارَثُ اَهْلُ الْمِلَّتَيْنِ۔

”دو مختلف ملتوں یعنی ملت اسلام اور ملت کفر کے پیرو باہم ایک دوسرے

کے وارث نہیں ہیں“

ان صاف اور صریح احادیث کے مقابلے میں یہ روایت پیش کی جاتی ہے کہ:

الاسلام يعلو ولا يعلى۔

”اسلام غالب رہتا ہے، مغلوب نہیں ہوتا“

اور

الاسلام یزید ولا ینقص۔

”اسلام بڑھتا ہے گھٹتا نہیں“

یہ دونوں حدیثیں سرے سے وراثت کے مسئلے سے کوئی تعلق ہی نہیں رکھتیں اور ان کے بالمقابل خاص وراثت ہی کے مسئلے میں نصوص کتاب و سنت قطعاً صریح الدلالت ہیں۔ اگر اسلام کے قلبہ و اضافہ کے عمومی اور اصولی بیان کو دلیل بنا کر مسلمان کو کافر کا وارث بنانا درست ہو سکتا ہے تو پھر ایک شرک سے نکاح بھی درست ہو سکتا ہے اور ایک غیر مسلم کی جان و مال سے ہر طرح کا تعزین درست ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ ان دو روایتوں کی سند میں بھی انقطاع ہے۔ محمد تقی صاحب نے ابن حجرؒ کے حوالے سے یہ تو لکھ دیا ہے کہ الاسلام یزید ولا ینقص حدیث مرفوع ہے جسے ابو داؤد نے روایت کیا ہے، لیکن انہوں نے ابو داؤد باب الفرائض کھول کر اس روایت کو نہ دیکھا۔ اُس کے راوی ابوالاسود کہتے ہیں کہ: ان رجلاً حدثہ ان معاذاً قال سمعتُ..... اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت معاذ بن جبلؓ سے یہ روایت ایک غیر معلوم الاسم اور مجہول الحال راوی نے نقل کی ہے، اس لیے حافظ ابن حجرؒ کی مراد مرفوع سے مرفوع منقطع ہے نہ کہ متصل۔ اس کے بعد حضرت معاذؓ بن جبل سے اس روایت اور اس پر مبنی مسلک کی نسبت بہت مشتبہ ہو جاتی ہے۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ خود امام ابو داؤد نے اس روایت سے پہلے لا یردث المسلم الکافر..... اور لا یتوارث اهل ملتین شتی والی احادیث صحیح سند کے ساتھ درج کر دی ہیں۔ پھر ان قولی احادیث کے سوا کوئی ایک فعلی حدیث بھی ایسی نہیں ہے جس میں یہ مذکور ہو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کافر کے مرنے پر کسی مسلمان کو اس کا وارث قرار دیا ہو یا کسی مسلمان کے اس طرح وارث بن جانے کو جائز قرار دیا ہو۔

سنت و بدعت

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد چاروں خلفائے راشدین کے بارے میں یہ بات قطعیت کے ساتھ ثابت ہے کہ انہوں نے اسی سنتِ ثابتہ کو جاری رکھا اور اس سے کبھی انحراف نہیں کیا۔ ظاہر بات ہے کہ قانون وراثت کا تعلق بنیادی ملکی قوانین سے ہے اور عہدِ نبوی و عہدِ خلافتِ راشدہ میں سینکڑوں ایسے کفار کی موت واقع ہوئی ہوگی جن کے اعزاء و اقربا مسلمان بھی ہوں گے۔ مگر کیا خلافتِ راشدہ کے اختتام تک کوئی ایک واقعہ بھی حدیث، سیرت یا تاریخ کی کسی ایک کتاب میں ایسا مل سکتا ہے کہ کسی مسلمان کو کسی کافر کا وارث قرار دیا گیا ہو؟ یا حضرت معاذ بن جبل یا امیر معاویہؓ یا کسی دوسرے صحابیؓ نے وراثت کے کسی مقدمہ میں آکر یہ شہادت دی ہو کہ آنحضورؐ کا ایسا بھی کوئی ارشاد موجود ہے جس کی بناء پر مسلمان کو کافر کا وارث قرار دیا جاسکتا ہے؟ یا کم از کم کسی مسلمان نے یہ دعویٰ ہی کیا ہو کہ اسلام چونکہ نقصان کے بجائے زیادتی کا باعث ہے اس لیے مجھے کافر مورث سے ورثہ دلایا جائے؟ خلفائے راشدین کا طریقہ تو یہ رہا ہے کہ ان میں سے ہر ایک نے خلافت سنبھالتے ہی یہ اعلان کیا کہ

أنا متبع ولست بمبتدع۔

”میں کتاب و سنت کا قبیح ہوں، مبتدع یعنی نئی راہ نکالنے والا نہیں ہوں۔“

ان حضرات کا عام قاعدہ یہ تھا کہ اہم امور میں اگر کوئی اختلاف و اشتباہ ہوتا تھا تو صحابہ کرام کو جمع کیا جاتا تھا، اعلان کیا جاتا تھا کہ فلاں معاملے میں اگر کسی کے پاس نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی ارشاد ہو تو اسے آکر پیش کیا جائے۔ ایسے عامۃ الورو و مسئلے میں اگر آنحضورؐ کے ایک سے زائد اقوال پڑتے تو وہ ضرور سامنے آجاتے۔

اس سنتِ رسول اور سنتِ خلفائے راشدین کے بالمقابل امیر معاویہؓ کا ایک فیصلہ اور طریقہ ہے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ”دوسری سنت“ ہے، یا یہ ایک فقیر یا ایک مجتہد کا قیاس و اجتہاد ہے۔ یہ بالکل ایسی بات ہے جیسے آج کل پرہیزگار صاحب جیسے لوگ کہتے ہیں کہ مسلمانوں کا ہر امیر یا مرکزِ اہم جو کچھ طے کر دے وہی سنت ہے، اور یہ کہ نبی

صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ طے کیا تھا صرف وہی سنت نہیں ہے بلکہ بعد کے تمام اداوار کا تعامل بھی سنت ہے۔ محمد تقی صاحب نے اس ضمن میں امام زہری کے الفاظ السنۃ الاولیٰ سے یہ عجیب نکتہ پیدا کیا ہے کہ یہ لفظ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حضرت معاویہؓ نے جو طریقہ جاری کیا وہ السنۃ الاخریٰ تھا۔ حالانکہ امام زہری نے جو کچھ کہا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت عمر بن عبد العزیز نے اگر اس طریقے کو موقوف کیا اور پہلے طریقے کو جاری کر دیا۔ ان کا مطلب یہ ہرگز نہ تھا کہ پہلے طریقے کو چھوڑ کر جو دوسرا طریقہ حضرت معاویہؓ نے جاری کیا وہ بھی سنت ہی تھا۔ سوال یہ ہے کہ اگر ایک طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے خلفائے راشدین کے دور تک مسلسل جاری رہا ہو، اور اس کے بعد کوئی شخص اسے بدل کر دوسرا طریقہ جاری کر دے تو کیا اصطلاح شرع میں وہ بھی ”سنت“ ہی ہے؟ وہ اگر سنت ہو تو پھر آخر بدعت کس چیز کا نام ہے؟ اس طرح کی سنتیں تو پھر اور بھی ہیں جو امیر معاویہؓ، مروان، یا بنو مروان نے جاری کی تھیں۔ مثلاً بیٹھ کر خطبہ دینا، خطبہ عید کے لیے نمبر لے جانا، اور نماز عیدین سے پہلے خطبہ پڑھنا۔ کیا یہ سب اجتہاد ایک سنت ہی بنا رہے ہیں؟ اگر ہر ساری کارروائیاں ”سنت“ یا مدبر البلاغ کے خیال کے مطابق ”دوسری سنت“ کی تعریف میں آتی ہیں، تو پھر آخر کیا وجہ ہے کہ خلفائے نبویؓ ہی کے ایک فرد حضرت عمرؓ بن عبد العزیز نے ان کا خاتمہ ضروری سمجھا؟ اور اہل سنت کے کسی مسلک و مذہب نے آج تک ان کے مطابق عمل نہ کیا؟

۱۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ مولانا مودودی نے البدایہ کے جو دو حوالے دیئے ہیں ان میں ایک جگہ السنۃ الاولیٰ کے الفاظ ہیں اور دوسری جگہ جلد ۸ ص ۳۳۹ پر فقط السنۃ کا قطع ہے یعنی حضرت عمر بن عبد العزیز نے سنت کو قائم کر دیا۔
 ۲۔ شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں عن طاؤس قال خطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قائمًا وابوبکر و عثمان وان اقل من جلس علی المنبر معاویہ بن ابی سفیان و ازالہ الجفا جلد دوم ص ۲۹۹ مائتہ و محمد کرچی۔
 (طاؤس کے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابوبکرؓ، عثمانؓ نے کھڑے ہو کر خطبہ دیا اور سب سے پہلے معاویہؓ نے نمبر پڑھ کر خطبہ دیا)۔ اسی طرح مروان کا نماز عید سے پہلے خطبہ پڑھنا صحاح ستہ کی متعدد احادیث میں مروی ہے اور بیٹھ کر خطبہ دینا بھی روایت میں مذکور ہے۔

اقوال سلف

علامہ بدرالدین عینی اور حافظ ابن حجرؒ کے حوالے سے یہ بات ثابت کرنے کی کوشش
نی تھی ہے کہ مسروق، محمد بن حنفیہ، محمد بن علی بن حسین، سعید بن مسیب، ابراہیم نخعی، اسحق بن راہویہ
رحمہم اللہ کا مذہب یہی ہے کہ ہم کفار کے یا اہل کتاب کے وارث ہوں کیونکہ یہ قیاس کا تقاضا
ہے۔ لیکن امر واقعی اور صحیح بات یہ ہے کہ ان بزرگوں کی طرف اس قول کی نسبت کسی قابل اعتماد
ذریعہ سے ثابت نہیں ہے، اور ثابت ہو بھی تو نصوص کتاب و سنت کے مقابلے میں سرے
سے کسی قیاس یا اجتہاد کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے۔ تعجب ہے کہ مولانا محمد تقی صاحب نے
ابن حجرؒ کی بحث سے اپنے مطلب کا ایک ٹکڑا کاٹ لیا اور بقیہ کو حذف کر دیا۔ ابن حجرؒ
فرماتے ہیں:

وحجة الجبهين انه قياس في معارضة النص وهو صريح في المراد
ولا قياس مع وجوده - اما الحديث فليس نص في المراد بل هو محمول
انه يفضل غيره من الاديان ولا تعلق له بالاسرث وقد عارضه
قياس آخر وهو ان التوارث يتعلق بالولاية ولا ولاية بين المسلم
والكافر لقوله تعالى لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم
اولياء بعض -

”اور جہوں کی دیں یہ ہے کہ مسلمان کو کافر کا وارث بنانا ایک ایسا قیاس ہے
جو نص کے خلاف پڑتا ہے اور جب کسی مسئلے میں ایک نص موجود ہو جو اسی خاص مسئلے
کے متعلق صریح حکم دے رہی ہو تو اس کی موجودگی میں قیاس کا کوئی موقع نہیں۔ رہی
وہ حدیث جو اس قیاس کے حق میں پیش کی گئی ہے (یعنی الا سلام یزید ولا ینقص)
تو اس کا وارث کے مسئلے سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ اس کا مطلب بس یہ ہے کہ اسلام
دوسرے ادیان پر فضیلت رکھتا ہے اور یہ وارث کے مسئلے میں کوئی نص نہیں ہے۔
پھر یہ قیاس ایک دوسرے قیاس سے بھی ٹکراتا ہے اور وہ اس طرح کہ توارث کا
تعلق ولایت سے ہے اور مسلم اور کافر کے درمیان کوئی ولایت نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ

کافر مان ہے مت بناؤ یہود و نصاریٰ کو اپنا ولی۔ وہ ایک دوسرے کے ولی دوست
در خیر خواہ ہیں۔“

ابن حجرؒ کی عبارت کا ایک حصہ عثمانی صاحب نے نقل کر کے اس کا ترجمہ یہ کیا ہے
کہ حضرت معاویہؓ کے اس فیصلے سے بہتر نہیں دیکھا کہ ہم اہل کتاب کے وارث ہوں اور
وہ نہ ہوں، جیسے ہمارے لیے ان کی عورتوں سے نکاح حلال ہے لیکن ان کے لیے
ہماری عورتوں سے نکاح حلال نہیں۔ یہ عبد اللہ بن مسعود کا قول ہے جس کا رد آگے خود ابن
حجرؒ نے کر دیا ہے۔ مگر عثمانی صاحب نے اسے نقل نہیں کیا۔ ابن حجرؒ فرماتے ہیں:

فان الدلیل ینقلب فیما لو قال الذی ادث المسلم لانه

یتزوج الینا۔

”یہ دلیل تو اٹک کر ہمارے خلاف بھی پڑ سکتی ہے۔ ایک ذمی یہ کہہ
سکتا ہے کہ میں بھی مسلمان کا وارث ہو سکتا ہوں کیونکہ مسلمان ہماری عورتوں سے
نکاح کر سکتا ہے۔“

اس مسئلے میں مولانا مودودی کے بعض ناقدین المغنی لابن قدامہ کے بھی نامکمل حوالے
دیتے ہیں اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اس کتاب کا وہ اقتباس بھی دے دیا
جائے جو بحث کے آخر میں حاصل کلام کے طور پر درج ہے۔ المغنی، جلد ۱، ص ۱۶۸ ابن
قدامہ پہلے یہ بیان کرتے ہیں کہ محمد بن الحنفیہ، علی بن حسین، سعید بن السیب، مسروق، عبد اللہ
بن مسعود، شعبی، ابراہیم نخعی، یحییٰ بن عیمر اور اسحاق کے متعلق یہ بیان کیا جاتا ہے کہ انہوں نے
مسلم کو کافر کا وارث قرار دیا ہے۔ اس کے بعد فرماتے ہیں:

ولیس بموثق بہ عنہم۔

”اور اس کی نسبت ان کی جانب قابل اعتماد نہیں ہے۔“

تقریباً یہی وہ نام ہیں جنہیں مولانا عثمانی صاحب نے بار بار دہرایا ہے۔ پھر ابن قدامہ

فرماتے ہیں:

لا یرث الکافر المسلم ولا المسلم الکافر متفق علیہ۔

دسویں ابوداؤد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یتوادث اہل
الملتین شتی۔ ولان الولاية متقطعة بین المسلم والكافر فلم
یورثہ کما لا یورث الکافر المسلم۔

”کافر مسلم کا وارث نہیں، نہ مسلم کافر کا۔“ یہ متفق علیہ حدیث ہے۔ اور
ابوداؤد نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو مختلف
ملتوں کے پیرو ایک دوسرے کے وارث نہیں ہو سکتے۔ مزید یہ کہ مسلم اور کافر
کے مابین ولایت کا تعلق منقطع ہے، اس لیے جس طرح کافر مسلم کا وارث نہیں ہو
سکتا اسی طرح مسلمان کافر کا وارث بھی نہیں ہو سکتا۔

(۲) بدعت کا الزام

مسلم وغیر مسلم کے مابین عدم توریت کا کتاب و سنت اور اقوال و سلف
کی روشنی میں قطعی ثبوت پیش کرتے ہوئے میں نے عثمانی صاحب کے ہر
اعتراض کا جواب دے دیا تھا جیسا کہ مندرجہ بالا بحث سے واضح ہے لیکن توریت کے مسئلے پر جوابی طرح سطرین مولانا
مودودی نے فکمی تھیں، انہیں نقل کرنے کے بعد عثمانی صاحب نے دوبارہ میری تردید
کی کوشش کی۔ فرماتے ہیں کہ ”میں نے اس عبارت پر دو اعتراضات کیے تھے، پہلا یہ
کہ مولانا مودودی نے آخری جملے حضرت عمر بن عبد العزیزؓ نے آکر اس بدعت کو ختم کیا میں
امام زہریؒ کی طرف یہ بات منسوب کی ہے کہ انہوں نے حضرت معاویہؓ کے اس مسلک کو
بدعت قرار دیا ہے، حالانکہ الہدایہ والتہایہ میں امام زہریؒ کا اصل عربی جملہ یہ ہے کہ راجع
لمسنة الأولى۔ حضرت عمر بن عبد العزیزؓ نے پہلی سنت کو ٹوٹا دیا۔ میرا اعتراض یہ تھا کہ
مولانا نے سنت اولیٰ کے لفظ کو بدعت سے کیوں بدلا۔ اگر مولانا خود حضرت معاویہؓ کے
اس مسلک کو بدعت سمجھتے ہیں تو وہ اسے بدعت فرمائیں لیکن امام زہریؒ کی طرف وہ بات
کیوں منسوب کی گئی؟ ملک غلام علی صاحب نے میرے اس اعتراض کا کوئی جواب نہیں
دیا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ میرے نزدیک یہ سرے سے کوئی اعتراض ہی نہ تھا جسے
اٹھانے اور رفع کرنے میں وقت ضائع کیا جاتا۔ لیکن اب چونکہ مولانا محمد تقی صاحب

نے اسے دہرایا ہے اور یہ بات بھی میرے علم میں آئی ہے کہ بعض دوسرے حضرات بھی ایک طرف خلافت و ملوکیت کی کوئی عبارت رکھتے ہیں، دوسری طرف ماشیے کے حوالہ جات میں مندرج کتابوں میں سے کوئی ایک کتاب اٹھا کر کہتے ہیں کہ اس میں وہ عبارت بالفاظہا موجود نہیں ہے بلکہ دونوں میں لغوی و معنوی تفاوت ہے، پھر اس کے بعد زور سے کہا جاتا ہے کہ نہ صرف یہ حوالہ بلکہ دوسرے سارے حوالے نقل کرنے میں بھی غلطی کی گئی ہے، اس لیے میں اس نوعیت کے سارے اعتراضات کی حقیقت واضح کیے دیتا ہوں۔

بات فی الاصل یہ ہے کہ ایک مصنف جب کسی دوسرے کی کتاب کا حوالہ دیتا ہے تو اس کے بالعموم دو طریقے ہوتے ہیں۔ ایک طریقہ تو یہ ہے کہ ناقل اصل کتاب کا پورا حوالہ اس کے اپنے الفاظ میں من و عن دیتا ہے۔ اس صورت میں وہ ایک ہی مصنف کی ایک ہی کتاب کے ایک ہی مقام کا متعین حوالہ دیتا ہے اور ساتھ کوئی دوسرا حوالہ شامل نہیں کرتا۔ ایسی حالت میں عام طور پر نقل کردہ عبارت یا اس کا ترجمہ بالکل الگ ممتاز کر کے دیا جاتا ہے اور اس کے لیے منقول عبارت حوض میں خفی قلم سے واوین کے ساتھ درج کی جاتی ہے۔ اس طرح کا جو اقتباس دیا جاتا ہے اس میں نقل کا بالکل مطابق اصل ہونا ضروری سمجھا جاتا ہے اور کوئی کمی بیشی یا حذف و اضافہ ہو تو اسے ناقابلِ جواز خیال کیا جاتا ہے۔ دوسرا طریقہ اخذ و اقتباس کا یہ ہے کہ ایک مصنف ایک سے زائد مآخذ کا حوالہ دے کر مأخوذ مواد کو انہی عبارت کا ایک جز بنا کر پیش کرتا ہے۔ ایسی صورت میں مأخذ کا مکمل حوالہ بجنسہ اصل الفاظ میں نقل کرنا نہ ضروری ہوتا ہے، نہ ممکن۔ اسی لیے اخذ کردہ حوالے کو قطعی طور پر علیحدہ و ممتاز کرنے کے لیے حوض یا واوین وغیرہ کی مذکورہ بالا علامات دانستہ طور پر استعمال نہیں ہوتیں۔ اس شکل میں مقتبس اور اخذ کرنے والے کے لیے یہ تو ضروری ہوتا ہے کہ وہ اصل مرجع کے باب، صفحہ وغیرہ کی نشان دہی کرے، لیکن یہ ضروری نہیں ہوتا کہ وہ اصل عبارت کا لفظ بلفظ اعادہ کرے اور ان میں ادنیٰ تغیر بھی نہ ہونے پائے۔ بلکہ یہ کافی ہوتا ہے کہ اصل مفہوم و مضمون کو فی الجملہ

ادا کر دیا جائے۔ یہ بالعمنی ترجمانی اس حالت میں اور بھی ناگزیر ہو جاتی ہے جب کہ ایک سے زائد کتابوں کا حوالہ دینا مقصود ہو۔ وہاں اگر ہر کتاب کا ایک ایک ٹکڑا یا اس کا ترجمہ الگ الگ درج کیا جانے لگے تو یہ ایک ایسی لا طائل تکرار ہو گی جو لکھنے والے کو تھکا دے گی اور پڑھنے والے اکت جائیں گے۔ اس لیے جہاں ایک سے زیادہ مراجع کا حوالہ دے کر بات کی جاتی ہے وہاں لکھنے والا متقارب المعنی عبارات میں سے ایک مشترک روایت و حکایت (Version) اپنے الفاظ میں بیان کر دیتا ہے۔ یہ تالیف و تصنیف کا ایک سادہ پہچانا اور معروف اسلوب ہے جس سے ہر لکھا پڑھا کتاب بین آشنا ہے۔ ہر حوالے کا بلا کم و کاست لفظی اعادہ تو اسی حال میں ممکن ہے جب کہ ہر سابق مصنف نے بعینہ ایک ہی بات لکھی ہو۔ لیکن ایسا مکمل لفظی و معنوی توار و تو محالات میں سے ہے، حتیٰ کہ ایک ہی مصنف ایک ہی کتاب میں اگر ایک خیال و مضمون کو دوبار بیان کرتا ہے، تب بھی الفاظ مختلف ہو جاتے ہیں۔ اس کی ایک واضح مثال یہی حافظ ابن کثیر اور ان کی کتاب ”البدایہ“ ہے جس کے دو حوالے مولانا مودودی نے مسئلہ زیر بحث میں دیئے ہیں اور جنہیں غلط ملط کر کے مدیر ”البلاغ“ نے بدعت و سنت اور پھر سنت اوتی اور سنت اخریٰ کی بحث پیدا کی ہے۔

مولانا محترم نے البدایہ والنہایہ جلد ۸، صفحہ ۱۳۹ اور جلد ۹ صفحہ ۲۳۲ کے دو حوالے دیئے ہیں۔ عثمانی صاحب کے الفاظ میں البدایہ جلد ۹ صفحہ ۲۳۲ کا ترجمہ درج ذیل ہے:

”امام زہریؒ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے اربعہ کے عہد میں نہ مسلمان کافر کا وارث ہوتا تھا، نہ کافر مسلمان کا۔ پھر جب معاویہؓ خلیفہ بنے تو انہوں نے مسلمان کو کافر کا وارث قرار دیا اور کافر کو مسلمان کا وارث نہ بنایا۔ ان کے بعد خلفائے بھی یہی معمول رکھا۔ پھر جب عمر بن عبد العزیز خلیفہ ہوئے تو انہوں نے پہلی سنت کو لوٹا دیا اور زید بن عبد الملک نے بھی ان کی اتباع کی۔ پھر جب ہشام آیا تو اس نے خلفاء کی سنت پر عمل کیا یعنی مسلمان کو کافر کا وارث قرار دے دیا۔“

دوسرا مقام جس کا حوالہ خلافت و ملوکیت میں دیا گیا ہے وہ البدایہ جلد ۸، ص ۱۳۹ کا ہے۔ اس کی پوری عبارت اور اس کا ترجمہ عثمانی صاحب کی کتاب حضرت معاویہؓ اور تاریخی حقائق کے ص ۱۵۸-۱۵۹ پر درج ہے۔ ترجمہ انہوں نے یہ کیا ہے:

”ابوالیمان شعیب سے اور وہ زہری سے روایت کرتے ہیں کہ سنت یہ پہلی آتی تھی کہ نہ کافر مسلمان کا وارث ہو گا نہ مسلمان کافر کا۔ یہاں تک کہ عمر بن عبدالعزیز آئے تو انہوں نے پہلی سنت کو لوٹا دیا۔ پھر ہشام نے اس فیصلے کو لوٹا دیا جو حضرت معاویہؓ اور ان کے بعد کے بنو امیہ نے کیا تھا۔“

پہلی اور دوسری سنت

اس ترجمے کے متعلق پہلی بات جو مجھے کہنی ہے وہ یہ ہے کہ یہ ترجمہ بالکل غلط ہے اور اس میں مدیر البلاغ نے اسی گناہ کا ارتکاب کیا ہے جس کا الزام وہ دوسروں کو دیتے ہیں حالانکہ یہاں انہوں نے ایک ہی متعین حوالہ دیا ہے اور اس کا متن بھی ساتھ موجود ہے۔ اصل عربی عبارت یہ ہے: وقال ابوالیمان عن شعیب عن الزہری: مضت السنة ان لا یورث الکافر المسلم ولا المسلم الکافر واول من ورث المسلم من الکافر معاویة وتغنی بذالک بنو امیة بعدہ حتی کان عمر بن العزیز فراجع السنة واعاد ہشام ما تغنی بہ معاویة وبنو امیة من بعدہ۔ اب اس عربی متن کا ان کے اوپر والے ترجمے سے مقابلہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے پہلے خط کشیدہ حصے کا ترجمہ چھوڑ دیا ہے جو یہ ہونا چاہیے تھا کہ ”پہلے پہل جنہوں نے مسلمان کو کافر کا وارث بنایا، وہ معاویہؓ ہیں“ پھر دوسرے خط کشیدہ جملے فراجع السنة کا ترجمہ انہوں نے یہ کیا ہے کہ ”انہوں نے (یعنی حضرت ابن عبدالعزیزؓ نے) پہلی سنت کو لوٹا دیا“ حالانکہ اس میں صرف سنت کا لفظ ہے، پہلی سنت کا لفظ نہیں ہے۔ اب مولانا مودودی اگر متعدد حوالوں کا ایک مشترک خلاصہ یا مفہوم بیان کرتے ہیں تو ان سے تو یہ مطالبہ ہے کہ ان کا ہر ہر لفظ ہر حوالے کا تحت اللفظ ترجمہ ہو، لیکن آپ ایک ہی حوالے کا لفظی ترجمہ

کریں تو اس میں حذف و تصرف درست ہے یہ رد و بدل پہلے ”البلاغ“ کے خصوصی نمبر میں کیا گیا تو اسی وقت میں نے اس کی نشان دہی ”ترجمان القرآن“ میں کر دی تھی مگر افسوس کہ اس کا کوئی اثر نہ لیا گیا۔

ممکن ہے کہ یہاں مولانا عثمانی صاحب اپنے سو و ظم کا اندر پیش کریں یا کاتب کے سر اے منڈھ دیں، لیکن راجع السنۃ میں السنۃ کا ترجمہ ”پہلی سنت“ کرنا یا لکھنا بڑا معنی خیز ہے، کیونکہ اسی سے تو آپ نے وہ نکتہ پیدا کیا ہے کہ پہلی سنت کے ساتھ یا اس کے بعد ”دوسری سنت“ بھی ہوتی ہے۔ حالانکہ صاف اور سیدھی بات یہ ہے کہ السنۃ سے مراد ایک ہی سنت ثابتہ ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کی سنت ہے، اس کے مقابلے میں کوئی دوسری چیز جسے آپ ”دوسری سنت“ کہتے ہیں، وہ وہ سنت نہیں جو کتاب اللہ کے ساتھ حجۃ ثانیہ ہو۔ وہ سنت ہے تو بنو امیہ ہی کی سنت ہے۔

ربا ستثنائے حضرت عثمان و عثمانی۔ کیا آپ یہ نہیں دیکھتے کہ اس مقام پر الہدایہ میں لام تعریف کے ساتھ السنۃ کا لفظ آیا ہے، اس لیے یہاں پہلی کے بعد دوسری دوسری سنت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور دوسرا مقام جہاں الہدایہ میں السنۃ الادنیٰ کا لفظ آیا ہے، وہاں بھی السنۃ الاخریٰ کا لفظ موجود نہیں، بلکہ وہاں آگے یہ الفاظ ہیں: فلما قام هشام اخذ بسنة الخلفاء جس کا ترجمہ آپ نے بھی یہی کیا ہے کہ ”جب هشام آیا تو اس نے خلفاء کی سنت پر عمل کیا“ ان خلفاء سے مراد ہرگز خلفائے راشدین نہیں کیونکہ ان کی سنت کو تو امیر معاویہ نے بدل دیا۔ کیا اس کے بعد بھی کوئی شک باقی رہتا ہے کہ جس نے کو آپ دوسری سنت کہہ رہے ہیں، وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا خلفائے اربعہ کی سنت نہیں، بلکہ خلفائے نبی امیہ کی ہے اور جیسا کہ میں پہلے مضمون میں بتا چکا اور مثالیں دے چکا، ان خلفاء کی سنتیں تو بے شمار ہیں: اگر حمایت کرنی ہے تو پھر ان ساری ”سنت ہائے ثانیہ“ کی کیجیے اور دفاع سنت کا پورا پورا ثواب لیجیے۔

پھر مدیر ”البلاغ“ کے یہ الفاظ بھی عجیب ہیں کہ ”مولانا نے ”سنت اولیٰ“ کے لفظ کو ”بدعت“ سے کیوں بدلا؟ مولانا نے سنت یا سنت اولیٰ کے الفاظ کو بدعت کے لفظ سے

نہیں بدلا، بلکہ سنت کو ٹوٹا دینے کا مفہوم ان الفاظ میں ادا کیا ہے کہ بدعت کو ختم کیا۔ مولانا عثمانی کے نزدیک ان دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے، حالانکہ دونوں میں کوئی فرق ہی نہیں۔ سنت کا بحال کرنا اور بدعت کو ختم کرنا بالکل ہم معنی ہے اور بدعت کا خاتمہ کیسے بغیر سنت لوٹ ہی نہیں سکتی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنا ارشاد مبارک ہے کہ سنت ملتی ہے تو بدعت اس کی جگہ لیتی ہے، اس لیے احیائے سنت کا مطلب بدعت کو ختم کرنے کے سوا اور کیا ہے؟

مدیر البلاغ کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ خود مولانا مودودی صاحب نے جو حضرت معاویہؓ کے اس فعل کو بدعت قرار دیا ہے، وہ درست نہیں اس لیے کہ یہ فقہی اجتہاد تھا جس کی بنیاد ایک مرفوع حدیث پر ہے۔ میں اس اعتراض کا نہایت مفصل و مدلل جواب پہلے سلسلہ مضمون میں دے چکا کہ یہ فعل نصوص کتاب و سنت اور تعامل خلافت راشدہ سے عین معارض و متضاد ہے، اس لیے یہ اجتہاد نہیں ہے اور جس حدیث کو اس کی تائید میں پیش کیا جاتا ہے اس کا سرے سے وراثت سے کوئی تعلق ہی نہیں اور وہ دوسری احادیث صحیحہ کے مخالف ہے۔ اب میری ساری بحث سے صرف نظر کرتے ہوئے ”البلاغ“ نے پھر اپنی بات کو دہرا دیا ہے کہ ”یہ دوسرا مسلک بھی بے بنیاد نہیں ہے اور یہ قیاس غلط ہے کہ حضرت معاویہؓ نے سیاسی اغراض کے لیے حلال و حرام کی تمیز روا نہیں رکھی۔ میں پھر کہتا ہوں کہ یہ بات مولانا مودودی نے حضرت معاویہؓ کے متعلق نہیں کہی بلکہ دُور ملکیت کے متعلق ایک عام بات کہی ہے اور عام و خاص میں بہر حال فرق ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ یہ حضرت معاویہؓ کا اجتہاد ہے، تو چلیے اسے اجتہاد ہی مان لیجیے۔ اگر امیر معاویہؓ اس اجتہاد پر ذاتی طور پر عمل فرما

سے گویا کہ یہاں عثمانی صاحب نے تسلیم کر لیا کہ مولانا مودودی نے امام زہری کی طرف یہ بات منسوب نہیں کی بلکہ خود اعادة سنت کو خاتمہ بدعت سے تعبیر کیا، حالانکہ پہلا اعتراض یہ تھا کہ امام زہری کی طرف وہ بات کیوں منسوب کی جو انہوں نے نہیں کہی تھی۔

لیتے یا بطور اپنے انفرادی مسلک کے اسے دوسروں کے سامنے بیان کر دیتے تو اس میں کوئی مضائقہ نہ تھا۔ لیکن جملہ بحث و اشکال تو اس امر میں ہے کہ کیا ایسے انفرادی اجتہاد کا مکلف و پابند دوسروں کو بھی بتایا جاسکتا ہے اور سنت ماضیہ کو ہٹا کر ایسے اجتہاد کو قانون ملکی کے طور پر پوری اسلامی سلطنت میں نافذ کیا جاسکتا ہے جب کہ یہ نص صریح سے ٹکرا رہا ہو؟ یہ تو اصول فقہ کا ایک عام مسئلہ ہے کہ جائز و مباح بلکہ مندوب تک کا لزوم و وجوب اسے بدعت کے دائرے میں داخل کر دیتا ہے۔

صحابہ کرامؓ اور فقہاء کے تفردات

اس جگہ مدیر "البلاغ" نے بعض صحابہ کرامؓ کے تفردات گنوائے ہیں اور ان کو امیر معاویہؓ کے حوالہ مسلک کے طور پر پیش کیا ہے۔ مثلاً فرماتے ہیں کہ "ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ کا یہ مسلک مشہور و معروف ہے کہ وہ ایک دن کی روزی سے زیادہ رقم اپنے پاس رکھنا حرام سمجھتے تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ مسلک قرآن و سنت کے واضح دلائل کے خلاف ہے۔ اسی وجہ سے صحابہ کرامؓ میں سے کوئی ایک بھی اس میں ان کا ہمنوا نہ تھا۔ سب کے نزدیک ان سے اس مسئلے میں اجتہادی غلطی ہوئی تھی۔ اچھا، اب فرض کیجیے کہ حضرت ابوذرؓ مسند اقتدار پر فائز ہو جاتے اور وہ اپنے اسی عقینہ مسلک کو پوری مملکت اسلامیہ میں قانون نافذ کر دیتے کہ کوئی شخص ایک دن کی روزی سے زیادہ اپنے پاس نہ رکھے کیونکہ یہ ان کے نزدیک حرام ہے۔ اب مجھے مولانا عثمانی صاحب بتائیں کہ وہ اس مسلک کے رواج و نفاذ کی اسی زور کے ساتھ تائید کریں گے یا نہیں جس طرح وہ امیر معاویہؓ کے مسلک کی کمر ہے ہیں؟ اگر نہیں تو کیوں نہیں؟ امیر معاویہؓ کے متعلق وہ فرماتے ہیں کہ "جب وہ امیر بن گئے تب بھی ان کی اہلیت اجتہاد ختم نہیں ہو گئی۔ ظاہر ہے کہ اگر کوئی فقیہ مجتہد امیر بن جائے تو اُسے محض امیر ہونے کے مجرم میں اجتہاد سے محروم تو نہیں کیا جاسکتا۔ اگر امیر معاویہؓ کے بارے میں یہ امر ظاہر ہے تو پھر حضرت ابوذرؓ اور دوسرے سب صحابہ کرامؓ کے معاملے میں بھی ظاہر ہے۔ حضرت امیر معاویہؓ کے جو فضائل و مناقب ہیں اور جنہیں "البلاغ" میں بیان کیا گیا ہے، حضرت ابوذرؓ کے فضائل اس سے زیادہ نہیں

تو کم بھی نہیں۔ پھر وہ بھی اپنے مسلک کے حق میں آیات اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ارشادات پیش کرتے تھے جو ان روایات سے زیادہ صحت کے ساتھ مروی ہیں جو امیر معاویہ کے حق میں پیش کی جاتی ہیں اور حضرت ابوذر کے استنباط و اجتہاد میں تکلف یا خطا اس سے زیادہ نہیں ہے جتنا کہ حضرت معاویہ کے حق میں پیش کیے جانے والے اجتہاد میں ہے۔

مدیر ”البلاغ“ نے اپنے مضمون میں یہ شکایت بھی کی ہے کہ ”بعض جوشیلے حضرات نے ہمیں سوئٹسٹ تک قرار دیا“ معلوم نہیں یہ حضرات کون تھے اور اس بحث کی اشاعت سے پہلے انہوں نے کس بنا پر ایسا بے بنیاد الزام تراشا، لیکن کچھ جوشیلے یا پھر ہوشیار قسم کے حضرات اگر امیر معاویہ کے حق میں ان دیتے جانے والے سارے دلائل کو حضرت ابوذرؓ کے فقہی مسلک اور اس کے بعد پھر سوشلزم کے حق میں استعمال کرنے لگیں تو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ مدیر ”البلاغ“ کیوں اس پر شاکی ہوں؟ پھر یہ بات بھی عجیب ہے کہ آپ کو تو یہ کہنے کا حق حاصل ہے کہ ”حضرت ابوذرؓ کا مسلک قرآن و سنت کے واضح دلائل کے خلاف ہے“ مگر دوسرا شخص یہی بات حضرت امیر معاویہؓ کے حق میں کہہ دے تو یہ سب دشمن ہے۔

اس کے بعد عثمانی صاحب امام شافعیؒ کا یہ مسلک بیان کرتے ہیں کہ ”وہ اس کے قائل ہیں کہ اگر کوئی ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا بیان بوجہ کر چھوڑ دے، تب بھی ذبیحہ حلال ہوتا ہے“ اور پھر پوچھتے ہیں کہ ”کیا کسی نے اس مسلک کی وجہ سے امام شافعیؒ پر بدعت کا الزام عائد کیا ہے؟“ یہاں پھر میں بھی پوچھتا ہوں کہ اگر امام شافعیؒ امیر المومنین ہوتے اور وہ اسی مسلک کو پوری امت میں قانوناً نافذ کر دیتے تو کیا یہ بدعت کی تعریف میں نہ آتا؟

۱۰ یہ میرا مفروضہ نہیں بلکہ حقیقت ہے۔ عبد الحمید مجاشائی کا ایک بیان دوزخ نامہ شرق لاہورہ ۱۹ فروری ۱۹۸۷ء میں چھپا ہے کہ ”عوام کو سرور کائنات کے صحابی ابوذر کے نظریات کی پیروی کرنی چاہیے۔ وہ مسادات کے اصولوں کے علمبردار تھے۔ استحصا ل کرنے والوں اور بدعنوان افراد کا خاتمہ کیا جاسکتا ہے۔ اسلام میں اس کی اجازت ہے“

یہ سوال میں صرف عثمانی صاحب کے استدلال کی غلطی اور خامی واضح کرنے کے لیے کر رہا ہوں، ورنہ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ کسی فقیہ یا مجتہد نے یہ کبھی نہیں چاہا کہ اس کا کوئی انفرادی مسلک دوسروں پر بھجریا بذریعہ اقتدار نافذ العمل ہو۔ امام مالک کا یہ واقعہ مشہور ہے کہ ہارون الرشید نے ان کے مؤطا کو قانون ملکی کی اساس بنانے کا ارادہ کیا تھا مگر امام مالک نے اس تجویز کو سختی سے رد کر دیا تھا۔ سلاطین متاخرین میں سے بھی بہت سے شافعی مسلک تھے لیکن انہوں نے اپنی سلطنت میں یہ قانون یا قاعدہ کبھی رائج نہیں کیا کہ جو شخص دانستہ ذبیحہ پر بسم اللہ نہ پڑھے، اس کا ذبیحہ ہر دوسرے شخص کے لیے حلال ہے۔ اسی طرح اگر حضرت امیر معاویہ خلیفہ بننے پر تو ریٹ مسلم من الکافر کو قانون نہ بناتے اور اپنے انفرادی اجتہاد کی حیثیت میں اس کے قائل رہتے، تو اس کا شمار بدعت میں نہ ہوتا۔ حضرت عمرؓ خلیفہ ہونے سے قبل اور بعد میں بھی اس مسلک پر تھے کہ تجنی جب تک پانی سے طہارت غسل نہ کر لے، وہ تیمم سے نماز کسی عذر کی بنا پر نہیں پڑھ سکتا۔ خلافت پر فائز ہونے کے بعد ان کا حضرت عمارؓ بن یاسر سے اس مسئلے میں مذاکرہ و مباحثہ بھی ہوا، اس کے باوجود وہ اپنے ذاتی مسلک پر قائم رہے، مگر انہوں نے حضرت عمارؓ یا کسی دوسرے مسلمان پر اپنے مسلک کی پیروی لازم نہ کی۔ حقیقت یہ ہے کہ خلافت راشدہ کے عہد میں شوریٰ کا نظام پوری طرح قائم و کارفرما تھا اور بالعموم اہم ملکی و اجتماعی مسائل باہمی مشاورت کے بعد طے ہوتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ خلافت راشدہ کے اجماع کو خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سنت خلفاء راشدین کا نام دے کر یا دوسرے لفظوں میں اسے اپنی سنت کا منہمہ و تتمہ قرار دے کر اس کی پیروی کا بھی حکم دیا ہے۔ حضرت ابو بکرؓ و حضرت عمر رضی اللہ عنہما کا عام طریقہ ہی یہ تھا کہ پیش آمدہ مسائل میں نہ صرف شوریٰ سے مشورہ لیتے تھے، بلکہ یہ اعلان عام کرتے تھے کہ فلاں مسئلے میں اگر کسی کے پاس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی قولی فعلی حدیث ہو تو آکر ہمیں بتائے، اس لیے اس عہد سعادت میں اس امر کا امکان بہت کم تھا کہ خلفاء کسی اپنے انفرادی مسلک کا نفاذ عام کرتے۔ بعد کے ادوار میں یہ صورت باقی نہ رہی اور ایسے

فیصلے ناقد العمل ہوئے جنہیں اب خواہ مخواہ سنت کا دھجہ دینے کی کوشش کی جا رہی ہے اور کہا جا رہا ہے کہ یہ پہلی سنت نہ تھی، دوسری سنت تو ہے، حالانکہ جس حدیث میں ارشاد نبوی علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين وارد ہے، اسی میں آگے دایا کہ محدثات الامور مروی ہے جس کے صاف معنی یہ ہیں کہ جو فیصلہ سنت نبوی اور سنت خلفاء راشدین کے خلاف ہوگا، وہ محدثات کے زمرے میں آئے گا اور جس طرح سنت سے تمسک کی تاکید فرمائی گئی، اسی طرح محدثات سے بچنے کی بھی تاکید فرمائی۔

امام شافعیؒ کے ذکر کے بعد مدیر ”البلاغ“ نے ”الاعتصام“ (للشاطبیؒ) کی عبارت نقل کی ہے جس سے یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ بدعت کا اطلاق اس فعل پر ہوتا ہے جس میں خواہش نفسانی کی اتباع میں تحریف دین کا ارتکاب کیا جائے۔ حالانکہ امام شاطبیؒ نے بدعت کی اصل تعریف میں ہر اس رائے کو داخل کیا ہے جو کسی اصل شرعی پر مبنی نہ ہو، البتہ اگر جس و اتباع ہوئی بھی اس کے ساتھ شامل ہو، تو وہ بدعت مذمومہ قرار پاتی ہے۔ میں نے امیر معاذیہ کے فیصلے کو دوسری سنت قرار دیئے جانے پر جو لکھا تھا کہ یہ ایسی ہی بات ہے جیسے آج کل پر مغز صاحب جیسے لوگ کہتے ہیں کہ مسلمانوں کا ہر امیر یا مرکز ملت جو کچھ طے کر دے، وہی سنت ہے، اس کے جواب میں مولانا محمد تقی صاحب فرماتے ہیں کہ بات تو یہ کہی جا رہی ہے کہ امیر معاذیہ کو اجتہاد کا حق حاصل ہے اور امیر ہو جانے کے بعد بھی یہ حق سلب نہیں ہو سکتا۔ میں ادھر اس معارضے کو صاف کر چکا کہ سوال مطلق حق اجتہاد کا نہیں بلکہ لیے اجتہاد کو پوری امت اسلامیہ پر قانوناً نافذ کر دینے کا ہے جو کسی شرعی اصل پر مبنی نہیں۔ اگر پر دیز صاحب کے مرکز ملت کا ذکر اٹھنے کا باعث ہے تو میں محمود احمد عباسی صاحب کی مثال پیش کرتا ہوں۔ وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ یہ تو ریٹ کا قاعدہ جب مدت مدید تک خلفائے نبی امیہ نے پوری مملکت میں قانون ملکی کی حیثیت سے ناقد و جاری رکھا تو پھر یہ بلا شک و شبہ سنت ہے، اس کے سنت ہونے سے کون انکار کر سکتا ہے؟ کیا مولانا عثمانی صاحب اس استدلال سے متفق ہیں؟

امیر معاویہؓ کے فیصلے پر قضیہ محدثہ کا اطلاق

عثمانی صاحب نے پھر مجھ سے مطالبہ کیا ہے کہ میں اس کی کوئی مثال پیش کروں کہ کسی نے امیر معاویہؓ کے اس فعل کو بدعت قرار دیا ہو اور میرا البلاغ فرماتے ہیں کہ ”چودہ سو سال کے عرصے میں کوئی ایک فقیہ ہماری نظر سے نہیں گذرا جس نے اسے بدعت قرار دیا ہو۔“ میں اپنی آئندہ بحث میں متعدد قدیم و جدید اہل علم کے اقوال نقل کروں گا جنہوں نے امیر معاویہؓ کے مختلف اعمال کے لیے بدعت کا لفظ استعمال کیا ہے یہاں میر دست میں اخلاف کے مشہور محدث و فقیہ ابو بکر الجصاص کی کتاب ”احکام القرآن“ کے ایک مفصل قول کا حوالہ دیتا ہوں جس میں حضرت مسروقؓ تاہی نے حضرت معاویہؓ کے اس فیصلہ تواریث پر بڑے سخت انداز میں تنقید کی ہے اور قاضی شریح نے اور خود الجصاص نے بھی اس تنقید کی تائید کی ہے۔ اگر میں ان کی پوری عبارت کو ترجمے کے ساتھ نقل کروں تب تو یہ بہت موجب طوالت ہوگا، اس لیے میں یہاں اس کا صرف اردو ترجمہ دیتا ہوں، یہ بحث باب من یحرم المیراث مع وجود النسب میں ہے۔

”ابن شہاب زہریؒ داؤد سے اور وہ مسروق سے راوی ہیں کہ مسروق نے فرمایا کہ اسلام میں اس سے زیادہ عجیب اور زالا فیصلہ نہیں کیا گیا جیسا کہ امیر معاویہؓ نے کیا (ما احدث فی الاسلام قضیۃ قضاہا معاویۃ) کہ آپ مسلمان کو یہودی اور نصرانی کا وارث قرار دیتے تھے اور یہودی و نصرانی کو مسلمان کا وارث نہیں بناتے تھے۔ اہل شام نے اسی کے مطابق فیصلے کیے۔ جب حضرت عمر بن عبدالعزیز خلیفہ ہوئے تو آپ نے پہلے طریقے کو دوبارہ لوٹا دیا۔ اور شعبی سے روایت ہے کہ امیر معاویہؓ نے زیاد کو تحریر کیا کہ وہ مسلمان کو کافر کا وارث بنائے۔ زیاد نے قاضی شریح کو بلا کر ایسا کرنے کا حکم دیا۔ شریح اس سے پہلے مسلمان کو کافر کا وارث نہیں بناتے تھے۔ جب زیاد نے ایسا حکم دے دیا تو انہوں نے اس کے مطابق فیصلہ کیا مگر جب وہ ایسا فیصلہ کرتے تھے تو فرماتے تھے کہ یہ امیر المؤمنین کا فیصلہ ہے حالانکہ زہری علی بن

صحیح سے، وہ عمر بن عثمان سے اور وہ حضرت اُسامہ بن زید سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”دو مختلف نکتوں کے افراد ایک دوسرے کے وارث نہیں ہو سکتے“ اور دوسری روایت میں ہے کہ ”مسلمان کافر کا وارث نہیں ہو سکتا اور نہ کافر مسلمان کا۔“ اور عمرو بن شعیب، اپنے والد سے اور وہ داد سے روایت کرتے ہیں کہ دو مذاہب کے پیروں میں باہمی توارث نہیں ہو سکتا۔ یہ روایات مسلمان کو کافر یا کافر کو مسلمان کا وارث قرار دینے سے منع کرتی ہیں۔ اس کے خلاف نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی نہیں ہے۔ پس اس طرح دو اہل مذہب کے مابین توارث ساقط ہونے کا حکم ثابت ہو گیا۔ جہاں تک حضرت معاذؓ والی روایت کا تعلق ہے وہ امیر معاویہؓ کے اس قول کی تائید نہیں کرتی۔ انہوں نے ایمان یزیداً ولا ینقص کی صرف ایک تاویل کی ہے اور تاویل نص اور توقیف وحی پر قاضی نہیں ہو سکتی۔ تاویل کو امر منصوص کی طرف لوٹایا جائے گا اور نص کی مخالفت پر نہیں بلکہ اس کی موافقت پر محمول کیا جائے گا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ ”ایمان بڑھتا ہے، گھٹتا نہیں“ اس مراد پر محتمل ہو گا کہ جو اسلام لے آیا اُسے اسلام پر رہنے دیا جائے گا اور جو اسلام سے خارج ہو گا اُسے واپس لانے کی کوشش کی جائے گی۔ اگر حضرت معاذؓ کی تاویل اور اس احتمال کو لیا جائے تو اسے حضرت اُسامہؓ کی اس حدیث کے موافق کرنا واجب ہو جاتا ہے جس میں کافر و مسلم کے مابین توارث ممنوع ہے کیونکہ تاویل و احتمال کے بل پر نص کو رد کرنا جائز نہیں، اور احتمال کے ذریعے سے کوئی حجت قائم نہیں ہو سکتی، کیونکہ یہ ایک مشکوک چیز ہے اور اثبات حکم کے معاملے میں خود دلالت کی محتاج ہے۔ پس اس بے احتجاج و استدلال ساقط ہو گیا۔

اور مسروق کا جو یہ قول ہے کہ اسلام میں اس سے زیادہ انوکھا فیصلہ

نہیں ہوا جو امیر معاویہؓ نے قوریشِ مسلمین کا کفر کے مسئلے میں کیا ہے، یہ قول اس فیصلے کے باطل ہونے پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ انہوں نے یہ بیان کیا ہے کہ یہ فیصلہ احداث فی الاسلام ہے اور ان کے اس قول سے یہ لازم آتا ہے کہ حضرت معاویہؓ کے اس فیصلے سے پہلے مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوتا تھا اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ امیر معاویہؓ کے فیصلے سے پہلے مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوتا تھا تو ان کے لیے یہ جائز نہیں تھا کہ وہ اپنے پیش روؤں کی مخالفت کریں۔ بلکہ ان کے سامنے حضرت معاویہؓ کا قول ساقط ہے اور اس کی تائید داؤد بن ابی ہند کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ عمر بن عبد العزیز نے لوگوں میں امر اول کو لوٹا دیا ۵

(احکام القرآن، ابو بکر احمد بن علی الجصاص، جلد ۲، ص ۱۳۳، المطبعة البیہیہ، مصر ۱۳۳۴ھ)

ممکن ہے کہ یہاں مدیر البلاغ پھر بھی فرمائیں کہ یہاں بدعت کا لفظ نہیں آیا، مگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا ہے کہ:

كُلُّ مُعْدَاثَةٍ بَدْعَةٌ -

”ہر امر محدث بدعت ہے۔“

نیز آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

شَرُّ الْأُمُورِ مُعْدَاثَاتُهَا -

”سب سے بُرے اُمور محدثات ہیں۔“

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مِنْ أَحَدَثٍ فِي أَمْرٍ نَامَا لَيْسَ مِنْهُ، فَهُوَ سَاءٌ -

”جس نے امرِ دین میں نئی بات نکالی جو اس میں نہیں، وہ بات مردود ہے۔“

ابن قدامہ کا قول

آخر میں میرے ”ایک اور مغالطے اور بوجہی“ کی نشان دہی کی گئی ہے۔ وہ یہ ہے کہ

یہاں نے المغنی جلد ۱، ص ۱۶۶ کے حوالے سے لکھا تھا کہ ابن قدامہؒ پہلے یہ بیان کرتے ہیں کہ محمد بن

حنفیہ، علی بن حسین، سعید بن المسیب، مسروق، عبد اللہ بن معقل شعبی، ابراہیم نخعی، یحییٰ بن یمر اور اسحاق کے متعلق یہ بیان کیا جاتا ہے کہ انہوں نے مسلم کو کافر کا وارث قرار دیا۔ اس کے بعد ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ اس کی نسبت ان کی جانب قابل اعتماد نہیں ہے۔ مولانا عثمانی صاحب فرماتے ہیں اس سے پہلے ابن قدامہ نے یہ بھی لکھا ہے کہ حضرت عمرؓ، حضرت معاذؓ اور حضرت معاویہؓ سے یہ قول مروی ہے کہ انہوں نے مسلمان کو کافر کا وارث بنایا۔ اب اگر دوسرے حضرات کی جانب اس قول کی نسبت مشکوک ہے تو ان تینوں اصحاب کی جانب بھی غیر موثوق ہونی چاہیے کیونکہ ابن قدامہ نے سب کے بارے میں یہ کہا ہے کہ لیس بموثوق بہ عنہم عثمانی صاحب کے نزدیک میں نے یہ مغالطہ اس لیے پیدا کیا ہے کہ مولانا مودودی نے جو امیر معاویہؓ کو بدعت کا مرتکب بتایا ہے، اس کی تصدیق کی راہ ہموار ہو سکے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مولانا مودودی نے یہاں ”بدعت“ کا لفظ غیر مسنون و غیر مشروع کے معنوں میں استعمال کیا ہے اور ان معنوں میں اس فعل کے بدعت کہنے، نہ ہونے یا اس کی نسبت کے موثوق و غیر موثوق ہونے کا انحصار صرف المعنی کی اس عبارت پر نہ تھا کہ میں یہاں مغالطہ انگیزی ضروری سمجھتا ہوں۔ اصل حقیقت یہ ہے کہ پہلے ابن قدامہ نے ایک جملہ انگ ڈروی..... سے شروع کیا ہے، پھر انہوں نے جُحَی سے دوسرا جملہ شروع کیا ہے جس کے ساتھ متصلاً ولیس بموثوق بہ عنہم لکھا ہے۔ اس سے میں یہ سمجھتا ہوں کہ ولیس کا عطف جُحَی پر ہے کیونکہ یہی جملہ قریب تر ہے، اسی طرح عنہم کا مرجع بھی اسی قریب کے جملے میں ہے اور ولیس بموثوق بہ عنہم کا تعلق دوسرے ہی جملے سے ہے۔ تاہم مجھے اپنی بات پر اصرار نہیں ہو سکتا ہے کہ اس جملے کا ربط دونوں پہلے جملوں سے ہو اور ابن قدامہ کی مراد یہی ہو کہ ان سارے حضرات کی جانب اس مسلک کی نسبت مشکوک ہے۔ اگر فی الواقع اس معنی میں یہ بات صحیح ہوتی تو میرے لیے اس سے زیادہ خوشی کی کوئی

بات نہ تھی۔ لیکن افسوس ہے کہ حضرت معاویہؓ کے متعلق یہ قول اس کثرت سے حدیث، آثار، تاریخ اور فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے کہ محض ابنِ قدامہ کے ایک ذومعنی فقرے کے بل پر ان ساری کتابوں میں مروی اقوال کی تکذیب نہیں ہو سکتی۔ جہاں تک حضرت معاویہؓ کا تعلق ہے میں پھر یہی کہوں گا کہ یہ ان کا ذاتی نظریہ ہو گا اور ممکن ہے انہوں نے کسی موقع پر اس کے مطابق عمل کیا ہو، لیکن امیر معاویہؓ نے امیر المومنین کی حیثیت سے جس طرح اس کا نفاذ و اجرا کیا اور بنو امیہ کے دور میں جس طرح یہ رائج رہا، وہ اس واقعہ کی محنت کو شک و شبہ سے بالاتر بنا دیتا ہے اور اس میں اعتراض کا پہلو بھی پیدا کر دیتا ہے۔ مدیر "البلاغ" نے یہ بھی کہا ہے کہ ابنِ قدامہؒ نے دلیل میں امام احمدؒ کا قول نقل کیا ہے کہ "لوگوں کے درمیان اس معاملے میں کوئی اختلاف نہیں" جس سے واضح ہے کہ توریت والے اس قول کی نسبت کسی کی طرف بھی درست نہیں، مگر یہاں خود مدیر موصوف کو غلط فہمی ہوئی ہے۔ صاحب المفتی نے امام احمدؒ کا جو قول نقل کیا ہے اس کا مدعا یہ ہے کہ مسلمان کو کافر کا وارث بنانے والا نظریہ و عمل اب امت میں متروک و مطرود ہو چکا ہے اور کوئی عالم و فقیہ اب اس کا فائل و عامل نہیں رہی وجہ ہے کہ ان کی اس بحث کا عنوان یہ ہے: ولای یورث مسلم کافر اولاً کافر مسلماً۔

چند مزید اقوال

جہاں تک امیر معاویہؓ کے اس فیصلے اور فرمان کا تعلق ہے کہ "مسلمان کو کافر کا وارث بنایا جائے" سب نے امیر معاویہؓ سے اس کا صادر ہونا تسلیم کیا ہے۔ مثال کے طور پر امام ابن حزم نے بھی المحلی، جلد ۹ ص ۳۰۲ پر مسئلہ ۱۴۴ کے تحت پہلے عنوان یہی قائم کیا ہے کہ: لا یورث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم المرتد، پھر معاذ بن جبلؓ اور بعض دوسرے حضرات کی طرف یہ مسلک منسوب کیا ہے کہ ان کے نزدیک مسلمان کافر کا وارث ہو سکتا ہے۔ اس کے بعد خاص طور پر امیر معاویہؓ کے متعلق لکھتے ہیں کہ:

هو عن معاویة ثابت۔

"یہ مسلک امیر معاویہؓ سے ثابت ہے۔"

ابن حزمؒ کی فقہی آراء سے کسی کو اختلاف ہو تو ہو، مگر حدیث و آثار میں ان کی تحقیق مسلم

ہے۔ ان کا دوبارہ خاص طور پر یہ کہنا کہ ہو ثابت عن معاویۃ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس فیصلے کی نسبت امیر معاویہؓ کی طرف قطعی طور پر غیر مشتبہ ہے۔ داؤد ابن ابی ہند اور مسروق کے اس مضمون کے اقوال جو اوپر امام ابو بکر حباصؓ کی بحث میں بھی گزر چکے ہیں وہ ابن حزم نے بھی نقل کیے ہیں۔ اس کے بعد وہ امام احمدؒ کا وہی قول نقل کرتے ہیں جو ابن قدامہ نے درج کیا ہے اور آخر میں ابن حزم نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک مزید حدیث حضرت ہابڑ سے نقل کی ہے کہ،

لایدرث المسلم النصرانی۔

”مسلمان کسی عیسائی کا وارث نہیں ہو سکتا۔“

البحصاصؓ اور ابن حزمؒ کے بعد اب میں ملا علی قاریؒ کی مرقاة شرح مشکوٰۃ کا ایک حوالہ پیش کرتا ہوں۔ ابواب الفرائض میں حدیث وعن أسامة بن زيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يدرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم (متفق علیہ) کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جو حضرات مسلمان کی کافر سے توریت کے قائل ہیں وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے استدلال کرتے ہیں کہ الاسلام یعلو ولا یُعلى۔ اس کے بعد فرماتے ہیں،

وجه الجہود من هذا الحديث المصحيح والمراد من حديث

الاسلام فضل الاسلام على غيره وليس فيه تعرض للميراث فلا

يترك النفس الصحيح۔

”مسلب جہود کے حق میں وہی حدیث صحیح محبت ہے (کہ نہ مسلمان کافر کا وارث

ہے، نہ کافر مسلمان کا) اور حدیث الاسلام یعلو ولا یُعلى سے مراد اسلام کی غیر اسلام

پر فضیلت ہے۔ اس دوسری حدیث کا میراث سے کوئی تعلق نہیں۔ پس نفس صریح کا

ترک جائز نہیں۔“

میں پہلے فتح الباری سے ابن حجرؒ کا قول نقل کر چکا ہوں جو اسی مفہوم کا حامل ہے

اور جس میں مسلمان کو کافر کا وارث بنانے کو معارضۃ النفس سے تعبیر کیا گیا ہے، اور اس کے

حق میں پیش کی جانے والی روایت کے بارے میں فرمایا ہے: بل ہو مجہول انتہ
 یفضل غیرہ من الادیان ولا تعلق لہ بالادھرث (اس حدیث کا وراثت کے مسئلے سے
 کوئی ملا تہ نہیں۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلام دوسرے ادیان پر فضیلت رکھتا ہے۔)
 یہ بات بھی میں پہلے لکھ چکا کہ یہاں سوال حضرت امیر معاویہؓ یا کسی دوسرے صحابی یا تابعی کی
 ذات کا نہیں اور اس امر کا بھی نہیں کہ توریت مسلم من الکافر کے قائل یا فاعل کو کون بزرگ
 ہیں اور ان کی تعداد کیا ہے۔ میرے نزدیک یہ نص صریح کا ترک اور اس کی مخالفت و
 معارضت ہے جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ اور محدث علی القاری نے فرمایا۔ نص صریح سے مراد
 نہیں قرآنی بھی ہے اور نہیں حدیث و سنت بھی ہے۔ اس کے بعد میں کا جی چاہے اسے
 اجتہاد یا دوسری سنت کہہ کر اس کی تائید میں زور لگاتا رہے۔ جیسا کہ مدیر البلاغؒ نے
 فرمایا ہے، ظاہر ہے کہ نظریات کے معاملے میں جبر نہیں کیا جاسکتا۔

دلچسپ اعتراض

سنن ابی داؤد میں حضرت معاذؓ سے جو روایت الاسلام یزید ولا ینقص مروی ہے،
 اس کے متعلق میں نے لکھا تھا کہ وراثت سے غیر متعلق ہونے کے علاوہ اس کی سند میں
 بھی انقطاع ہے اور اس کا ایک راوی مجہول ہے، اس لیے یہ صریح نصوص کتاب و
 سنت کے بالمقابل ناقابل قبول ہے۔ اس کے جواب میں عثمانی صاحب نے یہ بھی لکھا
 ہے کہ ”اول تو خود ابو داؤد ہی میں اس کے متصل روایت بغیر مجہول راوی کے آئی ہے،
 دوسرے ملک صاحب کی توجہ اس طرف نہیں گئی کہ یہ سند کی تحقیق و تفتیش ہم لوگوں
 کے لیے تو دلیل ہے لیکن جن صحابہؓ نے کوئی ارشاد براہ راست آنحضرتؐ سے سنا ہو ان
 کے لیے یہ بات حدیث کو رد کرنے کی وجہ کیسے ہو سکتی ہے کہ بعد کے راویوں میں کوئی
 مجہول شخص آگیا ہے؟ تعجب ہے کہ مولانا عثمانی نے یہ دونوں غلط اور واہی باتیں ادنیٰ
 غور و تاقل کے بغیر کیسے لکھ دیں۔ سنن ابو داؤد کی ایک حدیث مذکور کی سند کو میں پہلے
 نقل کر چکا جس میں حضرت معاذؓ سے پہلے راوی کا ذکر رجلا کے لفظ سے کیا گیا ہے،
 یعنی ایک نامعلوم الاسم شخص نے حضرت معاذؓ کی روایت منقول ہے۔ اس کے بالکل ساتھ

جس دوسری حدیث کا حوالہ عثمانی صاحب نے دیا ہے، اس حدیث میں ابو الاسود اور حضرت معاذؓ کے درمیان ربطاً (ایک شخص) کے ذکر کو حذف کر دیا گیا ہے اور دونوں کے بیچ میں کسی دوسرے راوی کا نام بھی نہیں لیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس طرح منقطع سند متصل نہیں ہو سکتی بلکہ اس کا انقطاع علیٰ عامہ باقی رہتا ہے اور کوئی صاحب عقل اس روایت کو متصل السند نہیں کہہ سکتا۔ دوسری بات جو کہی گئی ہے کہ صحابہؓ نے جو ارشاد براہ راست آپؐ سے سنا ہو، اُسے وہ بعد کے راویوں کی جہالت کی بنا پر کیسے رد کر سکتے ہیں، یہ اور بھی لا جواب ہے اس سوال یہ ہے کہ کیا یہاں حضرت معاذؓ یا کوئی دوسرے صحابی تشریف فرما ہیں اور وہ قول رسولؐ رد کر رہے ہیں جسے انہوں نے آنحضرتؐ سے سنا ہے؟ یہاں تو ساری بحث اس امر میں ہے کہ آپؐ کی جو روایت ہم تک محدثین اور راویان حدیث کے ذریعے پہنچی ہے، اس کی سند متصل ہے یا بیچ میں کوئی راوی گمنام ہے اور ایسی روایت دوسری مرفوع و متصل اور قطعی الدلائل احادیث کے مقابلے میں قابلِ اخذ ہے یا نہیں؟



مسئلہ دیت

دیت کے مسئلے میں "خلافت و ملکیت" میں جو کچھ لکھا گیا ہے، وہ درج ذیل ہے:

"حافظ ابن کثیر کہتے ہیں کہ دیت کے معاملے میں بھی حضرت معاویہؓ

نے سنت کو بدل دیا۔ سنت یہ تھی کہ معاہدہ کی دیت مسلمان کے برابر

ہوگی، مگر حضرت معاویہؓ نے اس کو نصف کر دیا اور باقی نصف خود یعنی

شروع کر دی۔"

مدیر البلاغ اس پر ان الفاظ میں اعتراض کرتے ہیں:

"اول تو خط کشیدہ جملہ نہ حافظ ابن کثیر کا ہے، نہ امام زہری کا، بلکہ یہ خود مولانا

مودودی کا ہے۔ یہ نشان دہی ہم نے اس لیے کی ہے کہ مولانا کی عبارت سے صاف

یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ جملہ حافظ ابن کثیر کا ہے۔ الہدایہ والنہایہ کی اصل عبارت یہ ہے:

به قال الزهري ومضت السنة ان دية المعاهد كدية المسلم وكان معاوية

اول من قصرها الى النصف واخذ النصف لنفسه مذكوره سندہی سے امام زہری

کا یہ قول ہم تک پہنچا ہے کہ: سنت یہ چلی آرہی تھی کہ معاہدہ کی دیت مسلمان کی دیت

کے برابر ہوگی اور حضرت معاویہؓ پہلے وہ شخص میں جنہوں نے اسے کم کر کے نصف

کر دیا اور نصف اپنے واسطے لے لی۔"

یہ بحث بالکل غیر متعلق اور لا طائل ہے کہ بہ قال کا مفہوم یہاں کیا ہے اور جو

قول مولانا مودودی نے نقل کیا ہے، وہ حافظ ابن کثیر کا اپنا قول ہے یا وہ اسے امام

زہری سے نقل کر رہے ہیں۔ ظاہر ہے کہ امام زہری ابن کثیر کے فائق و متقدم ہیں،

اس لیے اگر یہ امام زہری کا قول ہے تو اور بھی زیادہ محکم اور لائق اعتناء ہے۔ بہر کیف

نفس مسئلہ پر اس سے کوئی اثر نہیں پڑتا۔ قائل خواہ ابن کثیر ہوں یا امام زہری، قول یہی

بیان ہوا ہے کہ پہلے سے یہ سنت چلی آ رہی تھی کہ معاہدہ کی ذیت مسلمان کی ذیت کے برابر ہو، لیکن امیر معاویہؓ نے اسے نصف کر دیا اور باقی نصف خود یعنی شروع کر دی اور اپنی کثیر بھی اس قول کے ناقل تو ضرور ہیں، اس لیے اگر مولانا نے یہ لکھ دیا کہ حافظ ابی کثیر کہتے ہیں تو غلط نہیں کہہ دیا۔

اپنے یا بیت المال کے لیے

تورث من الکافر والے محلے کی طرح مدیر موصوف یہی باور کرنا چاہتے ہیں کہ امیر معاویہؓ کا یہ فعل نفیت میں تفسد ملی نہیں، بلکہ سنت ہی کی ایک صورت ہے۔ انہوں نے اپنے حق میں استدلال کرتے ہوئے پہلی بات جو کہی ہے وہ یہ ہے کہ اخذ النصف لنفسہ کے بالمقابل سُئل بیہقی میں امام زہری کے یہ الفاظ بھی موجود ہیں کہ البقی النصف لی بیت المال۔ اس لیے لنفسہ سے مراد بھی بیت المال کے لیے ذیت لینا ہے، نہ کہ اپنے ذاتی استعمال کے لیے۔ لیکن یہ مسئلہ اتنا سادہ اور اس کی توجیہ اتنی آسان نہیں جیسا کہ عثمانی صاحب یا بعض دوسرے حضرات نے سمجھا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ مودعین نے دوسرے مقامات پر بھی امیر معاویہؓ اور دوسرے بنو امیہ کے مائد کردہ غنائم و محاصل کے لیے دونوں طرح کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ ایک ہی واقعہ میں کہیں لنفسہ کا لفظ ہے اور کہیں لبیت المال کا لفظ۔ اب اگر بیت المال کی پوزیشن فی الواقع امیر معاویہؓ اور آپ کے جانشینوں کے زمانے میں وہی ہوتی جو عہد نبویؐ اور خلافت راشدہ میں تھی، تب تو یہ کہا جاسکتا تھا کہ ہر جگہ لنفسہ سے مراد لبیت مال المسلمین ہے۔ لیکن بیت المال اگر ذاتی اور سیاسی مقاصد و اغراض کے لیے بلا تامل اور بے دریغ استعمال ہونے لگے، فرمانروا کے صرف خاص اور قوم کے بیت المال میں عملاً کوئی فرق نہ رہے، اور مسلمانوں کا امیر بیت المال کے آمد و خرچ اور حساب کتاب کے محلے میں مسلمانوں کے سامنے جواب دہ نہ رہے، تو پھر صورت حال الٹ جاتی ہے۔ اس صورت میں اخذ لبیت المال بھی اخذ لنفسہ بن کر رہ جاتا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس تو بہت بالا و برتر ہے کہ آپ لا استلکم علیہ اجرا اور ولا نفوسکم کے منصب پر فائز

تھے۔ لیکن آپ کے خلعائے راشدین کے بارے میں بھی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ حضرت عثمانؓ کے ماسوا جہوں نے بیت المال سے کوئی معاوضہ ہی نہیں لیا، دوسرے خلعاء کے معمولی مشاہرے مقرر تھے جن پر وہ بکثرت زندگی بسر کرتے تھے اور اپنے ذاتی مصارف پر بیت المال کا ایک جبرہ بھی خرچ نہ کرتے تھے۔ حضرت علیؓ کے پاس وقت کے وقت صرف سات سو درہم تھے۔ اور شیخینؓ نے تو اپنی تنخواہ بھی بیت المال میں لوٹا دینے کی وصیت فرمائی تھی۔ پھر ان کے زمانے میں ہر مسلمان کو بیت المال کے آمد و صرف پر محاسبہ کرنے کا حق تھا۔ امیر معاویہؓ کے متعلق جو تفصیلات ملتی ہیں، وہ ان سے بالکل مختلف ہیں۔ کیا اس بات سے انکار کیا جاسکتا ہے کہ خلیفہ بننے سے پہلے ہی حضرت علیؓ کے بالمقابل وہ شامی بیت المال پر علی الاطلاق قابض و متصرف تھے؟ حالانکہ اس کی حیثیت مرکزی بیت المال کی ایک شاخ کی تھی۔ پھر کیا کوئی شخص جاسکتا ہے کہ ان کے عہد خلافت میں خلیفہ کے لیے ایک مشاہرہ متعین کر دیا گیا ہو اور بیت المال کے مصارف ان کے ذاتی مصارف سے بالکل الگ رکھے گئے ہوں؟ اور کیا ان کے زمانے میں بھی کوئی مسلمان بیت المال کا حساب ان سے مانگ سکتا تھا؟ اس کے بعد جو حضرات بیت المال کے الفاظ کو بنفسہ کے الفاظ سے مختلف معنی پر محمول کرتے ہیں ان کے استدلال میں کوئی زور باقی نہیں رہتا۔

اصل نوعیت اعتراض

مدیر ”البلاغ“ کے استدلال کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ معاہدہ کی دیت کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف روایتیں مروی ہیں، اس لیے یہ مسئلہ عہد صحابہ سے مختلف فیہ چلا آ رہا ہے کہ معاہدہ کی دیت مسلم کی دیت کے برابر ہو یا کم ہو۔ امیر معاویہؓ نے اپنے فقہی اجتہاد کی بنا پر متعارض احادیث و آثار میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ آدمی دیت آپؐ نے ذمی کے وارثوں کو دلوائی اور آدمی بیت المال میں داخل کر دی۔

میں نے جہاں تک خور کیا ہے، امیر معاویہؓ کا یہ اجتہاد فی نفسہ نصوص کتابی

سنت کے خلاف ہے اور اس سے احادیث مختلفہ میں توفیق و تطبیق کی بھی کوئی صورت پیدا نہیں ہوتی۔ سب سے پہلے قرآن مجید سے رجوع کیا جائے تو وہاں سورۃ نسا، آیت ۹۲ میں مومن اور کافر معاہد، دونوں کے قتل خطا کے معاملہ میں دِیۃٔ مُسْلِمۃ کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔ قرآنی الفاظ کی مماثلت اور مساوات دیت کی روایات (مثلاً دِیۃ ذمی دِیۃ مسلم، تکافؤ دماءہم وغیرہ) صحابہ و تابعین اور فقہا مجتہدین کے اسی مسلک کی تائید کرتی ہیں کہ دونوں دیتیں برابر ہیں، اور امام سرخسیؒ کے قول کے مطابق اس کے خلاف آثار پایہ صحت کو نہیں پہنچتے۔ تاہم اس امر سے انکار نہیں کہ اس مسلک کے خلاف بھی روایات و آثار موجود ہیں، اس لیے بعض مذاہب فقہیہ نے کافر معاہد کی دیت کو مسلم کی دیت کا نصف یا ایک تہائی قرار دیا ہے اور ان مذاہب میں اسی کے مطابق عمل ہوتا رہا ہے۔ لیکن قرآن مجید میں مسلم اور معاہد دونوں کی دیت کے متعلق مُسْلِمۃ اِلٰی اٰہْلِہ کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں، جس کے معنی یہ ہیں کہ مسلمان کی دیت ہو یا کافر معاہد کی، ہر حال وہ پوری کی پوری مقتول کے اہل خاندان کے حوالے کر دی جائے۔ قرآن کا ارشاد اس معاملے میں بالکل ناطق اور صریح ہے جس میں اس تاویل کی قطعاً گنجائش نہیں کہ دیت مقررہ کا کوئی حصہ مقتول کے وارثوں کے بھائے کسی دوسرے

۱۔ وما نقلوا فیہ من الآثار بخلاف ہذا الا بیکاد یصح۔ فقہاروی من معہما رضی اللہ عنہ قال سألت الزہری عن دِیۃ الذمّی، فقال مثل دِیۃ المسلم۔ فقلت ان سعیداً یروی بخلاف ذلک۔ قال ارجع، الی قولہ تعالیٰ وَاِنْ كَانَ مِنْ تَوْمِیۡدَیْنِکُمَا دِیۡتُهُمْ مِیۡشَاقٌ فَدِیۡۃٔ مُسْلِمۃٖ اِلٰی اٰہْلِہ (المیصوط۔ جلد ۲۶۔ ص ۸۵)۔

”جو آثار مساوات دیت کے خلاف منقول ہیں، وہ صحیح نہیں۔ معززؒ سے روایت ہے کہ

انہوں نے امام زہریؒ سے ذمی کی دیت پوچھی، تو انہوں نے فرمایا کہ یہ مسلم کی دیت کے برابر ہے۔ میں نے کہا کہ سعید اس کے خلاف روایت کرتے ہیں۔ امام زہریؒ فرماتے تھے کہ تم قرآن مجید کی اس آیت کی طرف رجوع کرو جس میں دِیۃٔ مُسْلِمۃ کے الفاظ ہیں، یعنی مسلم و ذمی دونوں کے لیے یکساں الفاظ ہیں۔“

کے پاس جائے۔ مُسَلَّمَةُ اِلٰی اَهْلِہِ کے الفاظ میں اہل امیر المؤمنین یا اہل بیت المال کا مفہوم آخر کس طرح داخل ہو سکتا ہے؟ اور اگر کسی تاویل یا کسی مصلحت کی رو سے معاہدہ کی دیت کا کوئی حصہ مسلمانوں کے بیت المال میں جاسکتا ہے، تو پھر مسلمان کی دیت کا کوئی حصہ کیوں نہیں جاسکتا؟

روایات و آثار میں دیتوں کے تناسب و مقادیر میں تو اختلاف ضرور مذکور ہے لیکن کوئی مگر یہی روایت بھی مجھے نہیں مل سکی جس میں یہ کہا گیا ہو کہ ذاتی یا معاہدہ کی دیت، خواہ وہ دیت مسلم کے مسادی ہو یا کافر یا ملک، اس کا کوئی حصہ بیت المال میں بھی جاسکتا ہے۔ اسلام اور مسلمانوں اور ان کے بیت المال کا خیر خواہ اللہ تعالیٰ کے رسولؐ سے زیادہ کوئی دوسرا نہیں ہو سکتا۔ مسلم و غیر مسلم کے جو حقوق و واجبات جس شکل میں کتاب و سنت نے متعین کر دیئے ہیں، ان میں نہ کمی جائز ہے نہ زیادتی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا ہے کہ جو ذمیوں کے حقوق پر دست درازی کرے میں اس کے خلاف قیامت کے روز خود مدعی ہوں گا (انا خصمہم یوم القیامۃ)۔ یہی وجہ ہے کہ روایات کے اختلاف کی بنا پر بعض فقہی مذاہب میں معاہدہ کی دیت مسلمان کے مقابلے میں کم تو بیان کی گئی ہے لیکن سب کا منشا یہی ہے کہ جو دیت بھی ہو وہ پوری کی پوری مقتول کے وارثوں کے حوالے کی جائے، جیسا کہ قرآن کا ارشاد ہے، نہ یہ کہ مسلمان کی دیت تو اس کے اہل خاندان کو پوری دی جائے اور کافر معاہدہ کی دیت کا آدھا یا دو تہائی بیت المال میں داخل کر دیا جائے۔ حضرت معاویہؓ نے درحقیقت نہ اس مسلک پر عمل کیا کہ ذاتی کی دیت مسلمان کے برابر ہے، اور نہ اس پر کہ دشمن کی دیت مسلمان سے آدمی ہے۔ بلکہ انہوں نے کیا یہ کہ اس کی دیت تو رکھی مسلمان کے برابر ہی، مگر آدمی اس کے وارثوں کو دی اور آدمی خزانے میں داخل کر دی۔ یہی فعل بدعت تھا کیونکہ اس کے لیے کوئی برائے نام دلیل بھی قرآن و سنت میں نہیں ہے۔ امام ذہری کی دوسری روایت جو ”البلاغ“ نے ابن کثیر دلی روایت کے مقابلے میں سنن بیہقی سے نقل کی ہے، اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عمر بن عبد العزیز نے دیت کا وہ حصہ جو امیر معاویہؓ نے بیت المال کے لیے مقرر کیا

تھا، ساقط کر دیا۔

میرا خیال یہ ہے کہ توریت مسلم من الکافر کے معاملے میں تو غیر ایک صحابی اور چند تابعین کی جانب امیر معاویہ کی ہمنوائی منسوب کی گئی ہے، گو وہ غیر موثق ہی سہی، لیکن اس دوسرے اجتہاد میں تو غالباً امیر معاویہ بالکل ہی تنہا ہیں کہ ذمّی کی دیت مقرر ہو جانے کے بعد، اس کا کوئی حصہ بیت المال میں داخل کیا جائے۔ مجھے باوجود کوشش و تلاش کے کوئی روایت، اثر یا فقہی جزیئہ ایسا نہیں مل سکا جس سے یہ ثابت ہو کہ معاویہ مقتول کی دیت کی کوئی مقدار ایسی بھی ہے جو بیت المال میں داخل کی جانی چاہیے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے لے کر خلفائے راشدین کے پورے دور تک اس امر کی کوئی مثال بھی نہ پائی گئی کہ کبھی کسی معاہدہ کی دیت کا کوئی حصہ بیت المال میں داخل کیا گیا ہو۔ دیتوں کا اختلاف و عدم مساوات اور چیز ہے اور ان میں سے کسی جزی کا بیت المال میں جانا اور چیز۔ اس دوسری چیز کا ثبوت اگر امیر معاویہ کے سوا کسی اور سے ملتا ہو تو اسے پیش کیا جانا چاہیے۔

انوکھا استدلال

عثمانی صاحب نے حضرت معاویہؓ کے عمل کی مصلحت ان کی اپنی زبان سے پیش کی ہے کہ اگر ذمّی کے قتل سے اس کے رشتہ داروں کو نقصان پہنچا ہے تو مسلمانوں کے بیت المال کو بھی نقصان پہنچا ہے۔ اس کی مزید تشریح عثمانی صاحب نے یہ کی ہے کہ جو جزیہ وہ ادا کرتا تھا وہ بند ہو گیا، اس لیے دیت کا آدھا حصہ رپا پخ سودینار مقتول کے رشتہ داروں کو دو اور اتنا ہی بیت المال میں لو۔ اس انوکھے استدلال سے اگر کوئی شخص مطمئن ہو جائے تو میں اسے مدیر البلاغ کی کرامت ہی شمار کروں گا۔ سوال یہ ہے کہ ذمّی کے قتل سے اگر بیت المال کا نقصان جوتا ہے تو مسلمان کے قتل سے بھی جوتا ہے، کیونکہ وہ بھی توز کوۃ، عشر، صدقات دیتا ہے۔ تو پھر مسلمان کی دیت کا ایک حصہ بھی کیوں نہ اس کے وارثوں کے بجائے بیت المال کو جائے؟ بلکہ قتل کیا معنی، جو ذمّی یا مسلمان طبعی موت مرتا ہے یا کسی حادثے کا شکار ہوتا ہے، اس سے بھی تو بیت المال

کا نقصان ہوتا ہے۔ پھر کیوں نہ ہر مرنے والے کے ترکے پر، خواہ وہ مسلم ہو یا غیر مسلم، موت کا ایک محصول (Death Duty) عائد کر دیا جائے جو وراثت کی تقسیم سے پہلے بیت المال کے لیے وصول کر لیا جائے؟ مغربی ممالک میں تو اس کا عام عمل ہے۔

حیرت ہے کہ مدیر البلاغ پھر بھی فرماتے ہیں کہ ایسے حسین استدلال و اجتہاد کی تعریف نہ کرنا کتنا بڑا ظلم ہے۔ کیا میں ان سے دریافت کر سکتا ہوں کہ اگر اجتہاد و فقہانیت میں حضرت معاویہؓ کا یہی مقام تھا، اور وہ خود ایک نئی سنت جاری کرنے تک کے مجاز تھے، اور سنت نبویہ اور سنت خلفائے راشدین سے ہٹ کر ایک کام کر کے بھی وہ قابل تحسین ہی تھے، تو پھر کیا وجہ ہے کہ علمائے اہل سنت نے انہیں پانچواں خلیفہ راشد تسلیم نہیں کیا؟ اس کے معنی تو یہ ہیں کہ علمائے اہل سنت ان کے خلاف کسی تعصب میں مبتلا ہے ہیں۔ اس ظلم کی تلافی اب آپ فرمائیں اور کھل کر ان کی خلافت راشدہ کا اعلان کر دیں۔

اولیات معاویہؓ پر بدعت کا اطلاق

اس بات کو پہلے اجماعاً بیان کیا جا چکا ہے کہ بدعت کا لفظ کوئی گالی نہیں ہے بلکہ اسے امیر مسنون کے بالمقابل استعمال کیا جاتا ہے، جیسے کہ سنی و بدعی طلاق۔ اب میں ذرا کھول کر بتانا چاہتا ہوں کہ متعدد فقہار و ائمہ نے امیر معاویہؓ کی بہت سی ایسی اولیات کو بھی بدعت قرار دیا ہے جن کے حق میں شرعی دلائل بھی موجود ہیں اور بعض فقہار و محدثین بھی جن میں امیر معاویہؓ کے ہمنوا ہیں۔ مثال کے طور پر قضا بالیین و الشاہد کے مسئلے کو لیجیے۔ اس میں امیر معاویہؓ کا فیصلہ یہ ہے کہ مدعی اگر اثبات دعویٰ کے لیے دو گواہ پیش نہ کر سکے تو ایک گواہ اور ایک قسم کے ساتھ دعویٰ پایہ ثبوت کو پہنچ سکتا ہے۔ اس کی تائید بعض احادیث سے ہوتی ہے اور بعض فقہار کا یہ مسلک بھی ہے۔ اب اس کے بعد التوضیح کا یہ قول دیکھیے جو علامہ صدر الشریعہ نے شرائط راوی کے ضمن میں درج کیا ہے۔

ذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من

قضی بہ معاویہ۔

”بسط میں مذکور ہے کہ ایک گواہ اور ایک قسم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا بدعت

ہے اور جنہوں نے سب سے پہلے ایسا فیصلہ کیا، وہ معاویہؓ ہیں۔“

(التوضیح والنکوح، مطبوعہ نولکشور ص ۱۱۱، ۱۲۹۲ھ)

اس کے بعد مؤطا امام محمد، باب الیمین میں امام محمد کا قول ملاحظہ ہو:

ذكر ابن أبي ذئب عن ابن الشهاب الزهري قال سألت

عن اليمین مع الشاهد فقال بداعة واول من قضی بہ معاویہ۔

”ابن ابی ذئب روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے امام زہری سے ایک قسم

اور ایک گواہ (کے بن پر فیصلہ) کے متعلق پوچھا تو انہوں نے جواب دیا کہ یہ بدعت

ہے اور پہلے جنہوں نے ایسا فیصلہ کیا وہ حضرت معاویہؓ ہیں۔“

اس مقام کی شرح میں مولانا محمد الحی مرحوم ”التعلیق المجتہد“ میں لکھتے ہیں:

قال ابن أبي شيبة حدثنا حماد بن خالد عن ابن أبي ذئب عن

الزهري قال هي بداعة واول من قضی بہ معاویہ۔

وفي مصنف عبد الرزاق اخبرنا معمر عن الزهري قال هذا

شيئي احدثه الناس لا بد من شاهدین۔

”ابن ابی شیبہ حماد بن خالد سے اور وہ ابن ابی ذئب سے اور وہ امام زہریؒ

سے راوی ہیں کہ انہوں نے کہا کہ یہ فیصلہ بدعت ہے اور پہلا ایسا فیصلہ امیر معاویہؓ نے کیا۔

اور مصنف عبد الرزاق میں ہے، ان سے معمر نے اور انہوں نے زہری سے

روایت کی ہے کہ امام زہری نے کہا کہ یہ فیصلہ لوگوں نے نہا اور نرا لاکھا لیا ہے۔

اثبات دعویٰ کے لیے دو گواہوں کا ہونا لازم ہے۔“

(الموطا امام محمد مع التعلیق المجتہد، ص ۱۱۱ مطبع مسطفا فی ۱۲۹۲ھ)

شرح الوقایہ، کتاب الدعویٰ میں اسی قضایا میں و شاہد کے متعلق درج ذیل قول

ملاحظہ فرمائیے:

عندنا هذه ابدعة داول من قضی بیه معاویۃ۔

”ہمارے نزدیک اس طرح کا فیصلہ بدعت ہے اور امیر معاویہؓ نے سب سے

پہلے ایسا کیا۔“

(شرح الوقایح حاشیہ طبری، مطبوعہ نوکشتور ۱۳۲۶ھ ص ۲۵۹)

شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے المستویٰ والصغیٰ شرح النوطا کا ایک اقتباس بھی دیکھیے۔ موطا

امام مالک، کتاب الزکوٰۃ میں امام زہریؒ کی ایک روایت یوں ہے:

عن ابن شہاب انه قال اقل من اخذ من الاعطیۃ الزکوٰۃ معاویۃ

ابن ابی سفیان۔

”ابن شہاب سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ سب سے پہلے جنہوں

نے سرکاری عطیات میں سے زکوٰۃ وصول کی، وہ معاویہؓ ہیں۔“

اس کی تفصیل یہ ہے کہ امیر معاویہؓ لوگوں کو عطیے دیتے وقت ہی ان عطیات پر پیشگی

زکوٰۃ لے لیتے تھے۔ یہاں یہ بات بھی قابلِ وضاحت ہے کہ بعض فقہاء کے ہاں پیشگی زکوٰۃ

کی ادائیگی حدِ جواز میں آسکتی ہے۔ لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک اور خلفائے

راشدین میں یہ طریقہ متعارف نہ تھا کہ ہر شخص کو بیت المال سے رقم ادا کرتے وقت

لازمًا پیشگی زکوٰۃ وصول کی جائے۔ اب یہاں امام زہریؒ نے تو بدعت کا لفظ استعمال

نہیں کیا، لیکن شاہ ولی اللہ صاحبؒ اس کی شرح فرماتے ہیں:

یعنی گرفتن زکوٰۃ از سالیانہ و ماہیانہ در وقتیکہ کسی را دادہ شود بدعت است۔

”یعنی سالانہ و ماہانہ عطایا پر کسی کو دیتے وقت ہی زکوٰۃ وصول کرنا بدعت ہے (موصغی ص ۴)۔“

کیا اس کا صاف مطلب نہیں ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے امام زہریؒ کے الفاظ

اقل من اخذ کا مدعا یہی قرار دیا ہے کہ یہ بدعت ہے؟ تو پھر مولانا مودودیؒ نے اگر امام

زہریؒ کے بعینہ اسی طرح کے الفاظ (اقل من قصوھا) سے مراد لے لیا ہے کہ امیر

معاویہؓ نے سنت کو بدل دیا اور عمرؓ ہی عبد العزیزؒ نے بدعت کو ختم کیا، تو آخر مولاناؒ نے

کونسا ناقابلِ عفو جرم کر دیا؟ سلف سے خلف تک سارے اصحاب جنہوں نے امیر معاویہؓ

کی بدعات کا ذکر کیا ہے جناب مولانا محمد تقی عثمانی مدیر البلاغ کو چاہیے کہ کوئی فتویٰ اُن حضرات کی پاکیزہ ارواح تک بھی رسید فرمائیں اور ساری قوت مولانا مودودی اور میرے خلاف ہی نہ صرف کرتے رہیں۔ اگر اس فہرست میں اضافہ مطلوب ہو، تو ہم اس کے لیے بھی حاضر ہیں۔ مولانا عثمانی صاحب کو یہ حقیقت بھی فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ سارے اقتباسات مذکورہ بالا میں امیر معاویہؓ کے جن فیصلوں پر بدعت کا اطلاق کیا گیا ہے، ان کے حق میں دلائل شرعیہ موجود ہیں۔ ایک قسم اور ایک گواہ کی موجودگی میں بعض حالات میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مدعی کے حق میں فیصلہ حدیث میں مذکور ہے جسے مؤطا امام محمد وغیرہ میں نقل بھی کیا ہے اور امام شافعیؒ، امام احمد اور امام مالکؒ کا یہی مسلک ہے۔ اسی طرح پیشگی زکوٰۃ لینے کی گنجائش قواعد شرعیہ میں نکل سکتی ہے مگر احادیث مشہورہ و مستفاضہ اور تعامل خلافت راشدہ سے متعارض ہونے کی بنا پر ان سب احناف اور شاہ صاحب نے امیر معاویہؓ کے قضایا کو بدعت قرار دیا ہے۔ حضرات احناف کا استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید میں دو گواہوں کا نصاب شہادت مقرر کیا گیا ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی ارشاد ہے کہ شہادت مدعی کے ذمے ہے اور قسم انکار دعویٰ کرنے والے مدعا علیہ کے لیے ہے۔ اسی لیے قرآنی نصاب شہادت اور سنت مشہورہ کا ترک بدعت ہے۔ بعض علماء جنہوں نے قریب کے دور میں تاریخی موضوعات پر لکھا ہے، انہوں نے بھی حضرت معاویہؓ کے بعض افعال پر بدعت کا اطلاق کیا ہے۔ اور ان پر سخت تنقید کی ہے۔ مثال کے طور پر مولانا معین الدین صاحب ندوی سیر الصحابہ، جلد ششم ص ۹۳ پر امیر معاویہؓ کے متعلق لکھتے ہیں :

”جناب امیرؓ حضرت علیؓ کے مقابلہ میں ان کا صفت آرہا ہوتا، اور اس میں کامیابی کے لیے ہر طرح کے جائز و ناجائز وسائل استعمال کرنا، حضرت حسنؓ سے لڑنا، اسلامی خلافت کو موروثی حکومت میں بدل دینا وغیرہ، ان میں سے ہر ایک واقعہ ان کی ایسی کھلی غلطی ہے جسے کوئی حق پسند مستحسن قرار نہیں دے سکتا۔ خصوصاً بنو ہمدانی کی ولی عہد کی سے اسلامی خلافت کی روح ختم اور اسلام میں موروثی بادشاہت کی رسم قائم ہو گئی۔ ان واقعات

نے عوام چھوڑ حق پسند خواص کو بھی امیر معاویہ سے بدظن کر دیا۔ ”امیر معاویہ کی بدعت میں اسلامی خلافت کو شخصی و موروثی حکومت بنا دینے کی بدعت تو بے شک نہایت مذموم بدعت تھی جس نے اسلامی خلافت کی روح مردہ کر دی۔“ ص ۱۲

”ابن عمر رسول، خلیفہ راشد علی مرتضیٰؓ اور امیر شام کا مقابلہ ہی کیا؟ چرخِ مردہ کجا شمع آفتاب کجا؟“ ص ۹۔

یہ امر قابل وضاحت ہے کہ اس کتاب میں مولانا معین الدین صاحب نے حضرت معاویہؓ کا ہر ممکن دفاع کیا ہے۔ اس کے باوجود مذکورہ بالا کلمات بے اختیار اُن کی نوک قلم پر آگئے ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ جو شخص بھی اشخاص و افراد کی نسبت دین کی حقیقی قدروں کو غور نہ کرے گا وہ ہر اس فعل کو بدعت کہے گا جو خلاف کتاب و سنت ہو، خواہ اس کا صدور کسی سے بھی ہو۔ وہ ”حضرت“ اور ”غیر حضرت“ کے لیے دو الگ الگ پیمانے لے کر نہیں بیٹھ جائے گا کہ کسی غیر حضرت سے ایسا کوئی فعل سرزد ہو تو اُسے بلا تکلف بدعت یا اس سے بھی شدید تر شے قرار دے دے اور جب کسی حضرت سے ایسا ہی کوئی فعل صدور میں آئے تو اسے اجتہاد ثابت کرے تاکہ اس پر کم از کم ایک اجر کے تو وہ ضرور ہی مستحق قرار پائیں۔

بہر کیف میں نے یہ امر ایک مرتبہ پھر واضح کر دیا ہے کہ حضرت معاویہؓ نے مسلمانوں کو کافر کی دیت دینے کا جو فیصلہ کیا تھا وہ کتاب و سنت اور اجماع خلافت راشدہ کے خلاف تھا۔ اس کے حق میں کوئی دلیل شرعی موجود نہیں۔ اس پر صحیح معنوں میں نہ اجتہاد کا اطلاق ہو سکتا ہے، نہ اُسے سنت یا سنت ثانیہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ پوری سلطنت کے اندر اس کا نفاذ و رواج بدعت کی تعریف میں آتا ہے اور صرف مولانا مودودی نے نہیں بلکہ دوسرے اصحابِ علم نے بھی ایسے فیصلوں کو بدعت اور باطل قرار دیا ہے۔

غلط اعتراضات کا اعادہ

مدیر البلاغ نے مسئلہ دیت پر میری مندرجہ بالا بحث کی پھر تردید کرنے کی کوشش کی ہے۔ آقا میں انہوں نے خلافت و طہارت (ص ۱۲) کی وہی تین سطریں نقل کی ہیں جو دیت سے متعلق ہیں۔

پہلا اعتراض

پھر فرماتے ہیں کہ میں نے اس عبارت پر چار اعتراض کیے تھے۔ ان کا پہلا اعتراض یہ ہے کہ مولانا مودودی نے یہ جملہ اپنی طرف سے بڑھا دیا ہے کہ دیت کے معاملے میں حضرت معاویہؓ نے سنت کو بدل دیا۔ اس اعتراض کا جواب وہی ہے جو پہلے تواریث والے حوالے کے متعلق دیا جا چکا ہے۔ اس مقام پر بھی مولانا مودودی نے ابن کثیرؒ کے قول کی بالنعنی روایت اپنے الفاظ میں کی ہے اور اپنی عبارت کا ایک جز بنا کر کی ہے اگر مولانا ابن کثیرؒ کے قول کا بعینہ لفظی ترجمہ کرتے تو ترجمے کو الگ طور پر یا وادین میں دیتے۔ مگر انہوں نے مفہوم کی اپنے الفاظ میں ترجمانی کی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ یہ الفاظ ان الفاظ سے بھی زیادہ محتاط ہیں جو مسئلہ تواریث میں مولانا محترم نے استعمال کیے ہیں۔ وہاں بدعت کا لفظ لکھا تھا اور یہاں صرف یہ لکھا ہے کہ سنت کو بدل دیا۔ اب اس جملے پر یہ اعتراض تو بالکل بے محل ہے کہ اسے مولانا اپنی طرف سے بڑھا ہے میں کیونکہ یہ ان کی اپنی عبارت ہی کا ایک حصہ ہے، اور اگر یہ کہا جائے کہ حافظ ابن کثیرؒ کے قول کی توضیح کے طور پر بھی یہ فقرہ صحیح نہیں کہ امیر معاویہؓ نے سنت کو بدل دیا، تو اس اعتراض میں بھی کوئی وزن نہیں ہے۔ آخر ابن کثیرؒ جب فرما رہے ہیں کہ پہلے سنت یہ چلی آرہی تھی کہ معاہدہ کی دیت مسلمان کے مساوی ہو، اور حضرت معاویہؓ پہلے شخص ہیں جنہوں نے دیت کو نصفانصاف کر کے آدمی اپنے لیے مختص کر لی، تو اس کا مطلب سوائے اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ انہوں نے سنت کو بدل دیا؟

یہاں ایک اور بات جس کا ذکر کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ خلافت

لے یہاں یہ بات بھی قابل وضاحت ہے کہ تواریث والے مسئلے میں بھی مولانا مودودی کے الفاظ یہ نہیں کہ امیر معاویہؓ نے بدعت کا ارتکاب کیا، بلکہ اصل الفاظ یہ ہیں کہ حضرت معاویہؓ نے اپنے زمانہ حکومت میں مسلمان کو کافر کا وارث قرار دیا اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اگر اس بدعت کو موقوف کیا مگر ہشام نے اپنے خاندان کی روایت کو پھر بحال کر دیا۔

کے قائل اگر امام زہری ہوں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ امام زہری نے حضرت معاویہ کے فیصلے کو صحیح سمجھا اور جس چیز کو امام زہری بدعت سمجھتے ہیں، اسی کو اپنا مذہب و مسلک بھی بنالیا۔ مگر مولانا عثمانی صاحب کا یہ استدلال صحیح نہیں ہے۔ یہاں قال الزہری کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ وہ حضرت معاویہ کے فیصلے کو صحیح قرار دے کر اسی کو اپنا مذہب فقہی بنا رہے ہیں۔ امام زہری تو ریث کے باب میں جو اصل بات بیان کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ سنت جو پہلے سے چلی آ رہی ہے وہ یہ ہے کہ نہ کافر مسلم کا وارث ہو اور نہ مسلم کافر کا اور یہی امام زہری کا فقہی مسلک بھی ہے۔ اس طرح کی تصریح کی ضرورت اس لیے ہوتی ہے کہ محدثین کی دیانت و امانت کا یہ ثمرہ ہے کہ وہ اپنے مسلک کے خلاف روایات بھی بلاتامل نقل کر دیتے ہیں۔ امیر معاویہؓ اور دوسرے بڑے بڑے امیر نے تو اس کے خلاف کیا، سوائے عمر بن عبدالعزیز کے جنہوں نے اس سنت کو بحال کیا۔ بھلا امام زہری اس فیصلے کو کیسے صحیح قرار دیں گے جو سنت ماضیہ کے موافق نہ ہو جب کہ وہ آغاز ہی میں یہ بتا رہے ہیں کہ ان کے نزدیک سنت یہ تھی کہ کافر و مسلم کے مابین توارث نہ ہو؟ یہ فی الواقع عجیب صورت ہے کہ مدیر ”البلاغ“ میرے اخذ کردہ مطلب کو طرفہ تماشاً فرما رہے ہیں اور جو طرفہ نگاہ ان کے اپنے استنباط میں ہے اُسے ملاحظہ نہیں فرماتے! امام زہری کی ایک روایت موطا امام محمد، باب لا یورث المسلم الکافر میں ایسی بھی موجود ہے جس میں امام مالک ان سے نقل کرتے ہیں کہ عقیل اور طالب چونکہ ابوطالب کی وفات کے وقت کافر تھے، اس لیے وہ ابوطالب کے وارث ہوئے اور حضرت علیؓ وراثت سے محروم رہے، کیونکہ وہ اسلام لاچکے تھے۔ اس بات کو ثابت یا تسلیم کر لینے سے عثمانی صاحب یا میرے استدلال میں کوئی خوبی یا خامی پیدا نہیں ہو جاتی کہ ”دیت کے بارے میں زیر بحث مقولہ حافظ ابن کثیر کا نہیں بلکہ امام زہری کا ہے، حافظ ابن کثیر نے صرف اسے نقل کیا ہے“ میں نے تو پہلے ہی غرض کر دیا ہے کہ ”نفس مسئلہ پر اس سے کوئی اثر نہیں پڑتا۔ قائل خواہ ابن کثیر ہوں یا امام زہری، قول یہی بیان ہوا ہے کہ سنت یہ چلی آ رہی تھی کہ معاہدہ کی دیت مسلمان کی دیت کے برابر ہو۔“ مدیر البلاغ پھر میرے جواب

میں فرماتے ہیں کہ امام زہریؒ کا قول ہونے کی صورت میں اس قول کی تشریح سنن بیہقی میں مروی امام زہریؒ کے دوسرے قول کی مدد سے آسان ہو جاتی ہے۔ حالانکہ اس طرح کوئی آسانی پیدا نہیں ہوتی کیونکہ دوسرا قول بھی یہی ہے کہ ”یہودی و نصرانی کی دیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں مسلمان کی دیت کے برابر تھی اور حضرت ابو بکرؓ، عمرؓ اور عثمان رضی اللہ عنہم کے عہد میں بھی ایسا ہی رہا“ باقی رہی سنن بیہقی کی یہ تشریح کہ امیر معاویہؓ آدمی دیت و رثا کو دیتے تھے اور باقی نصف بیت المال میں داخل کرتے تھے (اس لیے آدمی دیت کو اپنے ذاتی استعمال میں لانے کا سوال نہیں) تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ میں نے سابق بحث میں واضح دلائل کے ساتھ ثابت کر دیا تھا کہ دیت کے کسی حصے کو بیت المال میں لینے کا جواز بھی نہ قرآن سے نکلتا ہے، نہ سنت میں اس کا ثبوت ملتا ہے، نہ امت کے کسی فقیہ نے اسے جائز قرار دیا ہے۔

تیسرا اعتراض

مدیر ”البلاغ“ نے میرے استدلال کے اس اصل پہلو کا تو کوئی جواب نہیں دیا مگر دونوں روایتوں میں لنفسہ اور لبیت المال کے لفظی اختلاف پر جو کچھ میں نے لکھا ہے تیسرے اعتراض میں صرف اس کی تردید میں سارا زور صرف کر دیا۔ لکھتے ہیں کہ افسوس ہے کہ ”ملک غلام علی صاحب کو اب بھی اس بات پر اصرار ہے کہ حضرت معاویہؓ آدمی دیت ذاتی استعمال ہی کے واسطے لیتے تھے اور بیہقی کی روایت میں جو بیت المال کا لفظ آیا ہے اس سے مراد بھی حضرت معاویہؓ کی ذات ہی ہے“ افسوس جس طرح مدیر البلاغ کو ہے، اسی طرح مجھے بھی ہے کیونکہ وہ میری بات کو غلط مفہوم پہنارہے ہیں۔ میں نے یہ ہرگز نہیں کہا کہ حضرت معاویہؓ دیت اپنی ذات پر استعمال کرتے تھے۔ میں نے جو کچھ کہا ہے اور جسے خود انہوں نے نقل بھی کیا ہے، وہ یہ ہے کہ امیر معاویہؓ اور دوسرے بنو امیہ کے عائد کردہ غنائم و محاصل کے لیے ایک ہی واقعہ میں مورخین نے کہیں لِنَفْسِهِ اور کہیں لبیت المال کا لفظ استعمال کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ بیت المال ذاتی اور سیاسی مقاصد

واغراض کے لیے استعمال ہونے لگا تھا اور اُمراء بیت المال کے آمد و خرچ کے معاملے میں مسلمانوں کے سامنے جواب دہ نہ رہے تھے۔ یہ ایک بدیہی حقیقت ہے جسے تمام مؤرخین نے بیان اور تسلیم کیا ہے۔ یس نے اس بات کو زیادہ کھول کر بیان کرنا مناسب اور ضروری نہیں سمجھا تھا، لیکن بڑا افسوس ہے کہ مدیر البلاغ نے یہ پھر مجھ سے مطالبہ کیا ہے کہ کوئی دلیل ایسی پیش کی جائے جس سے یہ دعویٰ ثابت ہو۔

اب مدیر "البلاغ" اور دوسرے مطالبہ کرنے والے اصحاب کو میں خلافت و ملوکیت کے مسئلہ ۱۳۹، ۱۴۰ کا حوالہ دیتا ہوں جہاں ایسی متعدد مثالیں درج ہیں، بالخصوص الکامل اور الہدایہ کے حوالے سے یہ درج ہے کہ امیر معاویہؓ نے حضرت ابن عمرؓ کو بیعت یزید پر آباد کرنے کے لیے ایک لاکھ درہم بھیجے تھے مگر انہوں نے انکار کر دیا اور فرمایا کہ پھر تو میرا دین بڑا سستا ہو گیا۔ یہ واقعہ بکثرت مؤرخین و محدثین نے نقل کیا ہے۔ مثلاً طبقات ابن سعد جلد ۴، ص ۱۸۲، ترجمہ عبد اللہ ابن عمر، مطبوعہ دار بیروت، دار صادر ۱۳۳۸ھ پر یہی قول موجود ہے۔ پھر میں امام محی الدین النووی کی ایک عبارت پیش کرتا ہوں جو کہ صحابہ کرام کے محل نظر افعال و اختلافات پر کلام کرنے میں حد درجہ محتاط ہیں۔ انہوں نے تہذیب الاسماء واللغات میں حضرت عبد الرحمن بن ابی بکر الصدیق کے مختصر حالات درج کر کے آخر میں لکھا ہے:

ولمّا ابی البیعة لیزید بن معاویة بعثوا الیہ بمائة الف
درهم لیستعطفوه فردّھا وقال لا ابيع دینی بدينیای رضی اللہ
عنہ۔

”جب انہوں نے یزید کی بیعت سے انکار کیا تو ان کی طرف ایک لاکھ درہم بھیجے گئے تاکہ انہیں بیعت پر مائل کیا جائے، انہوں نے انہیں رد کر دیا اور فرمایا کہ دنیا کے عوض میں دین نہیں بیچ سکتا۔ اللہ ان سے راضی ہو۔“

یہاں کسی صاحب کو یہ شبہ نہیں ہونا چاہیے کہ یہاں بیعت سے مراد امیر معاویہؓ کی وفات کے بعد یزید کے لیے خلافت کی بیعت ہے۔ امام نووی نے اس ترجمے میں

خود لکھا ہے کہ حضرت عبدالرحمن کی وفات مختلف اقوال کے مطابق ۳۵ھ یا ۳۶ھ یا ۳۷ھ میں ہوئی اور معلوم ہے کہ امیر معاویہ کا انتقال وسط ۳۶ھ میں ہوا۔ اس لیے یہاں بیعت سے مراد یزید کی دلی عہدی کی بیعت ہے جس کے لیے ۳۵ھ ہی سے کوشش شروع ہو گئی تھی۔ لیکن جیسا کہ امام نووی کا انداز ہے، انہوں نے امیر معاویہ یا دلی عہدی کا نام لیے بغیر پوری بات بیان کر دی، اور اس کتاب میں کر دی جو ایک چھوٹی سی انسائیکلو پیڈیا ہے جس میں چھانٹ کر مواد جمع کیا گیا ہے۔ یہ واقعہ زیادہ تفسیر کے ساتھ دوسرے مورخین نے بھی نقل کیا ہے۔ مثال کے طور پر حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں:

بعث معاویۃ الی عبدالرحمن بن ابی بکر بمائتۃ الف درهم
بعد ان الی بیعة لیزید ابن معاویۃ فرددھا عبدالرحمن والی ان
یاخذھا وقال: ابيع دینی بدينی؟ (البدایہ والنہایہ جلد ۱، ص ۸۹)
”معاویہ نے عبدالرحمن بن ابی بکر کی طرف ایک لاکھ درہم اس وقت بھیجے جب
انہوں نے یزید کی بیعت سے انکار کر دیا۔ حضرت عبدالرحمن نے انہیں رد کر دیا
اور انہیں لینے سے انکار کرتے ہوئے فرمایا: کیا میں اپنے دین کو دنیا کے عوض میں
فروخت کر دوں؟“

اب کیا مدیر ”البلاغ“ مجھے بتا سکتے ہیں کہ حضرت امیر معاویہ کے پاس اتنا فراوان
مال کہاں سے آگیا تھا اور کیا ان اغراض کے لیے اسے خرچ کرنا صحیح تھا، خواہ یہ رقوم
ذاتی ہوں یا بیت المال کی ہوں؟ صحیحین میں روایت موجود ہے کہ حبيب فاطمہ بنت قیس
نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مشورہ لیا کہ میں معاویہ سے نکاح کر لوں؟ تو آنحضرت نے فرمایا
انہ صعلوک روہ تو بالکل تار ہیں۔

اگر مدیر ”البلاغ“ ان نظائر اور میری بحث سابق میں بیان کردہ دلائل و شواہد کے
باوجود مجھ سے ایسی دلیل کا مطالبہ کرتے رہیں ”جس سے یہ ثابت ہو کہ حضرت معاویہ نے
بیت المال کی رقوم اپنے ذاتی استعمال میں لانی شروع کر دی تھیں“ تو میرے پاس اس

کا کیا علاج ہے؟ مثالیں مزید بھی پیش کی جاسکتی ہیں مگر ان کا جواب بھی غالباً مدبر البلاغ ”تبرُّعاً“ ویسا ہی دیں گے جیسا کہ پہلے دے چکے ہیں، مثلاً وہ بیان کریں گے کہ زمین جمعے کے خطبوں میں امیر معاویہؓ فرماتے رہے کہ ساری دولت ہماری دولت ہے، تو آخری جمعے میں ایک شخص نے کہا کہ مال تو سارا ہمارا ہے، جو شخص درمیان میں حائل ہوگا، ہم اس کا فیصلہ تلوار سے کرائیں گے۔ اس پر امیر معاویہؓ نے اس کو انعام دیا۔ نیز امیر معاویہؓ نے ایک خطبے میں بیت المال کے بقایا تقسیم کرنے کا اعلان فرمایا۔ یہ تو بالکل ایسی ہی بات ہے کہ فلاں صاحب نے یہ اور یہ اچھے کام کیے تھے تو اب ان سے کوئی غلط فعل صادر نہیں ہو سکتا یا وہ ایسی ایسی فضیلت و منقبت کے مالک ہیں، اس لیے معصوم عن الخطا ہیں۔ اس طرز استدلال سے تو ہر ثابت و واقع غلطی کو کالعدم قرار دیا جاسکتا ہے۔ پھر دو ہفتے تک ہر شخص کی خاموشی کے بعد تیسرے ہفتے ایک شخص کا لب کشا ہو سکا جس سنگین صورت پر دلالت کرتا ہے، وہ محتاج بیان نہیں۔

چوتھا اعتراض

پھر مولانا عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ ”چوتھا اعتراض میں نے یہ کیا تھا کہ یہ مسئلہ عہد صحابہ ہی سے مختلف نہیں پلا آتا ہے کہ ذاتی کی دیت مسلمان کے برابر ہوگی یا اس سے آدمی یا تہائی اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس معاملے میں مختلف احادیث مروی ہیں۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے درمیانی راہ اختیار کی تھی جو سب سے متعارض احادیث میں تطبیق دی، آدمی دیت مقتول کے در ثار کو دلوائی اور آدمی بیت المال کو۔ ملک صاحب نے اس کے مقابلے میں اپنے دلائل پیش کیے ہیں، لیکن ہمارے خیال میں یہ پوری بحث بالکل غیر متعلق ہے۔ اب یہ ایک عجیب و غریب صورت حال ہے کہ مولانا عثمانی صاحب نے یہاں میری بحث کے مرکزی پہلو کا نہ ذکر کیا ہے، نہ اس کا کوئی جواب ہی دینے کی کوشش کی ہے۔ بس اُسے غیر متعلق کہہ کر بیچ میں سے صاف اڑا دیا ہے۔ میں اس سے پہلے اپنا اشکال ”اصل نوعیت اعتراض“ کے زیر عنوان واضح طور پر بیان کر چکا ہوں جس کی تردید میں ایک لفظ تک عثمانی صاحب نے نہیں کہا۔ میرے لیے اور قارئین کے لیے یہ چیز اکتاہٹ کی موجب ہوگی کہ میں ساری

بحث کو دہراؤں ناظرین چاہیں تو چند صفحات الٹ کر سابق بحث پر نظر ڈال لیں۔

بنیادی سوال

مدیر البلاغ نے اپنی پُرانی یا تازہ بحث میں اس سوال کا کوئی جواب نہیں دیا کہ کس دلیل شرعی کی بنا پر ذمی مقتول کے اولیاء کو دیت مقررہ کے کسی حصے سے محروم رکھا جاسکتا ہے؟ انہوں نے سارا زور بنفسہ کو لبیت المال ثابت کرنے پر لگایا ہے۔ میں کہتا ہوں، چلیے تسلیم کر لیا کہ بنفسہ کا لفظ جن مؤرخین نے لکھا ہے، ان کی مراد لبیت المال تھی، تب بھی دیت کے کسی حصے کا بیت المال میں لینا کس دوسے جائز ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ جس طرح مسلمان کو کافر کا وارث بنانا صحیح نہیں، اسی طرح کسی مسلمان فرد یا بیت المال کو غیر مسلم کی دیت میں حصہ دار بنانا بھی درست نہیں۔ دیت ایک طرح کا ترکہ و ورثہ ہے جس کا مقتول کے اہل و اولیاء میں تقسیم ہونا واجب ہے۔ جس طرح مسلم و غیر مسلم کے مابین توارث ممنوع ہے اور کافر کا ورثہ کافر ہی کو ملتا ہے، اسی طرح کافر کی دیت، جو کچھ بھی ہو، وہ اس کے کافر وارثوں ہی کو ملتی ہے۔ ان دونوں معاملوں میں حضرت معاویہؓ سے یکساں غلطی ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؓ نے مسلمان کی کافر سے توریث منقطع کر دی اور ذمی کی دیت تو آدمی ہی رہنے دی مگر اتنی آدمی جو امیر معاویہؓ نے بیت المال کے لیے مقرر کی تھی اُسے موقوف کر دیا۔

علماء مفسرین کی تشریحات سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ مسلم و غیر مسلم مقتول دونوں کی پوری دیت ان کے اولیاء کو ملے گی۔ اس کا کوئی حصہ کسی دوسری جانب نہیں جاسکتا۔ سورہ نساء کی آیت دیت کے جس جز کا اطلاق معاہدہ یا ذمی پر بھی ہوتا ہے، اس کی تفسیر میں امام ابن جریر کافر مقتول کے متعلق لکھتے ہیں:

لزمّت قاتله دیتہ لان له ولقومہ عہداً فواجب اداء دیتہ

الی قومہ للعہد الذی بیعتہم و بین المؤمنین و انتہا مال من اموالہم

ولا یجوز للمؤمنین شیئ من اموالہم۔

”اس کافر مقتول کے قاتل پر اس کی دیت لازم ہے کیونکہ اس کافر اور اس کی

قوم سے عہد کیا جا چکا ہے۔ پس اس کی دیت کا اس کی قوم کو ادا کیا جانا واجب ہے
 کیونکہ اس قوم اور مومنین کے مابین معاہدہ ہے اور یہ دیت کافر کے اہل قوم کے اموال
 میں سے ہے اور مومنین کے لیے ان کے مال میں سے کوئی شے بھی حلال نہیں ہے۔

امام ابن جریر کے اس ارشاد سے واضح ہو جاتا ہے کہ ذمی کی دیت کے حقدار اس
 کے کافر اعزہ ہیں، مسلمانوں کے لیے یہ مال حلال ہی نہیں ہے، خواہ وہ مسلمان افراد ہوں یا
 مسلمانوں کا بیت المال ہو۔ ابن جریر نے اپنے اس قول کے حق میں متعدد دیگر اقوال بھی نقل کیے
 ہیں۔ بعض فقہائے ذمی کی دیت بیت المال میں داخل کرنے کی صرف ایک شاذ صورت کا
 ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی ذمی کے اولیاء میں سے کوئی بھی اگر موجود نہ ہو تب اس
 کی دیت بیت المال میں بی جائے گی، ورنہ دوسری کسی حالت میں بھی اُسے بیت المال میں
 داخل کیا جاسکتا۔ خود مدبرہ "البلاغ" محرم ۱۳۹۱ھ کے البلاغ میں اپنے مضمون بعنوان "اسلامی
 دستور کا مفہوم" کے منظر پر لکھتے ہیں:

”غیر مسلم باشندگان ملک کو (بشرطیکہ وہ مرتد نہ ہوں) بنیادی طور پر وہی انسانی
 حقوق حاصل ہوں گے، جو مسلمان باشندوں کو حاصل ہیں؛

وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ

أَهْلِيهِمْ (۹۲:۴)۔

”اور اگر (خطا ز قتل ہو جانے والا) ایسی قوم میں سے ہو جن کے اور تمہارے

درمیان معاہدہ ہے (یعنی ذمی ہو) تو اس کے رشتہ داروں کو دیت سپرد کرنی ہوگی۔“

اسی آیت کی روشنی میں میری یہ گزارش ہے کہ جب قرآن مجید صاف طور پر
 بیان کر رہا ہے کہ ذمی کی دیت اس کے رشتہ داروں کو سپرد کرنی ہوگی، تو پھر اس کا
 کوئی حصہ بیت المال میں لینا کیسے جائز ہوگا اور اگر ذمی کے معاملے میں یہ جائز ہوگا تو
 مسلمان کی دیت کیوں پوری کی پوری اس کے رشتہ داروں کو دی جائے گی اور اس کا کوئی جسور
 بیت المال میں کیوں نہ لیا جائے گا؟ کیا مولانا عثمانی صاحب کے پاس میرے اس سوال کا کوئی

جواب ہے؟

باب دوم



تقسیم غنائم کا مسئلہ

(۱) عجیب و غریب تاویلات

توریتِ مسلم من الکافر اور دیتِ معاہدہ کا مسئلہ ضروری حد تک پچھلے دو ابواب میں صاف کیا جا چکا ہے۔ اس کے بعد اب مالِ غنیمت کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے۔ اس میں مولانا مودودی کی جس عبارت کو ہدایتِ تنقید بنایا گیا ہے، وہ درج ذیل ہے:-

مالِ غنیمت کی تقسیم کے معاملے میں بھی حضرت معاویہؓ نے کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ کے صریح احکام کی خلاف ورزی کی۔ کتاب و سنت کی دوسے پورے مالِ غنیمت کا پانچواں حصہ بیت المال میں داخل ہونا چاہیے اور باقی چار حصے اُس فوج میں تقسیم ہونے چاہئیں جو لڑائی میں شریک ہو، لیکن حضرت معاویہؓ نے حکم دیا کہ مالِ غنیمت میں سے چاندی سونا ان کے لیے الگ نکال دیا جائے، پھر باقی مال شرعی قاعدے کے مطابق تقسیم کیا جائے۔

مولانا مودودی نے اس بات کی سند میں پانچ کتابوں کے حوالے دیئے تھے جن میں سے پانچواں اور سب سے آخری حوالہ البدایہ والنہایہ کا تھا۔ اب جناب محمد تقی صاحب نے کیا یہ ہے کہ باقی کتابوں کو چھوڑ کر صرف البدایہ کا حوالہ نقل کر دیا ہے کہ زیاد نے حضرت حکم بن عمرو کو یہ لکھا کہ امیر المومنین (حضرت معاویہؓ) کا خط آیا ہے کہ سونا چاندی ان کے لیے الگ کر لیا جائے اور اس مالِ غنیمت کا سارا سونا چاندی بیت المال کے لیے جمع کیا جائے۔ اس حوالے کی بنیاد پر عثمانی صاحب نے استدلال و قیاسات کی عجیب عمارت کھڑی کی ہے۔ فرماتے ہیں:

۱۔ اس حکم کی رو سے حضرت معاویہؓ کی ذات کے لیے سونا چاندی الگ کیا جانا مقصود نہیں تھا، بلکہ بیت المال کے لیے نکالنا پیش نظر تھا، جیسا کہ الفاظ لبت المال بتا رہے ہیں۔

۲۔ البدایہ یا کسی دوسری کتاب میں حضرت معاویہؓ کا حکم براہ راست منقول نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ زیاد نے خواہ مخواہ ان کی طرف یہ بات منسوب کر دی ہو۔

۳۔ مولانا مودودی نے اس حکم کا ذکر تو کر دیا لیکن یہ نہیں بتایا کہ اس حکم کی تعمیل نہیں کی گئی، حالانکہ کتابوں میں تصریح ہے کہ تعمیل نہیں ہوئی۔

۴۔ اگر زیاد کو سچا مان لیا جائے، تب بھی یہ حکم ایک خاص جہاد سے متعلق تھا، مستقل طور پر جاری نہیں ہوا تھا۔

۵۔ عین ممکن ہے کہ اس وقت بیت المال میں سونے چاندی کی کمی ہو اور حضرت معاویہؓ اندازے یا اطلاع کی بنا پر سمجھے ہوں کہ وہ کل مال غنیمت کے پانچویں حصے سے زیادہ نہیں، اس لیے انہوں نے یہ حکم جاری فرمایا ہو کہ مال غنیمت میں صرف سونا چاندی ہی بچھا جائے۔ لیکن حضرت حکم بن عمرؓ نے اس لیے اظہار ناراضگی فرمایا ہو کہ فی الواقع سونا چاندی ۱/۵ سے زائد تھا، اس لیے وہ سارا سونا چاندی بیت المال میں داخل کرنے کو کتاب اللہ کے خلاف تصور کرتے تھے۔

اٹنی ممکن یا غیر ممکن تاویلات کے بعد مدیر البلاغ لکھتے ہیں کہ ”اس محل واقعہ کی بہت سی توجیہات ممکن ہیں، اور یہ بات عقل و دیانت کے قطعی خلاف ہوگی کہ ہم ان قوی احتمالات کو قطعی طور پر رد کر دیں اور ضعیف احتمالات کی بنا پر حضرت معاویہؓ کے خلاف کتاب و سنت کے احکام کی خلاف ورزی کا حکم لگادیں۔“

ان تاویلات کی حقیقت

اس سلسلہ میں پہلی گزارش یہ ہے کہ بلاشبہ البدایہ میں یہی بات مذکور ہے کہ یہ سونا چاندی بیت المال کے لیے الگ کیے جانے کا حکم دیا گیا تھا۔ لیکن بقیہ چار کتابوں میں سے کسی ایک میں بھی بیت المال کا ذکر موجود نہیں ہے بلکہ زیاد کا صرف یہ قول نقل ہوا

ہے کہ امیر المؤمنین نے یہ لکھا ہے کہ ان کے لیے سونا چاندی الگ کر لیا جائے
 (اصطفیٰ لہ الصفاء والبیضاء)۔ ابن جریر (متوفی ۳۷۰ھ) کی تاریخ میں بھی بیت المال
 کے الفاظ نہیں ہیں۔ ابن سعد (متوفی ۲۴۰ھ)، ابن عبد البر (متوفی ۴۶۳ھ)، ابن الاثیر
 (متوفی ۷۲۸ھ)، کسی نے بھی بیت المال کا ذکر اپنی ان کتابوں میں نہیں کیا جن کا حوالہ مولانا
 مودودی نے دیا ہے۔ حافظ ابن کثیر (متوفی ۷۴۳ھ) جو سب سے بعد میں آئے ہیں،
 صرف انہوں نے یہ لکھا ہے کہ امیر معاویہؓ نے یہ سونا چاندی بیت المال کے لیے طلب
 کیا تھا۔ اب سوال یہ ہے کہ آٹھویں صدی ہجری تک ابن کثیر سے پہلے جن لوگوں نے
 اس واقعہ کو نقل و روایت کیا ہے اور جنہوں نے ان پہلی تاریخوں کا مطالعہ کیا ہے، کیا
 ان کا یہ بیان کرنا یا یہ سمجھنا بالکل غلط ہو گا کہ امیر معاویہؓ نے یہ مال اپنی ذات کے لیے طلب
 کیا تھا، بالخصوص جبکہ بیت المال کی پوزیشن بھی اُن کے زمانہ میں وہ ہو چھے دیت کی بجٹ
 میں ہم پہلے بیان کر چکے ہیں؟ اگر صرف ابن کثیرؒ کے الفاظ "بیت المال" کی روشنی میں دوسرے
 تمام مؤرخین کی عبارت کا منشا یہی سمجھا جائے کہ سونا چاندی بیت المال کے لیے الگ
 کیے جانے کا حکم دیا گیا تھا تو پھر بیت المال کی عدم تصریح کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ
 ان مؤرخین کے نزدیک دور ملکیت میں بیت المال اور امیر المؤمنین کے ذاتی خزانے کے
 درمیان کوئی فرق نہیں رہا تھا۔ ورنہ یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ چاروں اصطفیٰ لہ الصفاء
 لہ کے الفاظ کیوں استعمال کرتے جن کا قبلا در مفہوم یہی ہے کہ امیر معاویہؓ نے اپنے
 لیے سونا چاندی خاص کر لینے کا حکم دیا تھا؟

تاہم اگر یہی مان لیا جائے کہ یہ حکم بیت المال کے لیے تھا، پھر بھی یہ قرآن و سنت
 کے خلاف ہے۔ قرآن مجید میں کل مال قیمت کا پانچواں حصہ بیت المال کے لیے لینے
 کا حکم دیا گیا ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے لے کر خلفائے راشدین
 کے آخری زمانے تک اسی پر عمل ہوتا رہا ہے۔ اس امر کی کوئی تکذیب نہیں ملتی کہ سونا اور
 چاندی مال غنیمت سے الگ نکال کر بیت المال میں داخل کر دیا گیا ہو، اور قرآن مجید
 کے الفاظ میں بھی اس تخصیص کے لیے کوئی گنجائش نہیں پائی جاتی۔ اس فعل کی تائید میں

یہ استدلال بھی مہمل ہے کہ اس وقت بیت المال میں سونے چاندی کی کمی تھی جسے امیر معاویہ پورا کرنا چاہتے تھے۔ اس زمانے میں مبادلہ زر اور تبادلاً اشیاء کا نظام زیادہ پیچیدہ نہ تھا اور سونے چاندی کے ذخائر بیت المال کے استحکام کے لیے محفوظ رکھنے کی خاص ضرورت نہ تھی۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین بسا اوقات اسے ترجیح دیتے تھے کہ بیت المال میں سونے چاندی کے بجائے ضروریات زندگی کا سامان آئے اور مسلمانوں میں تقسیم ہو۔

دوسری بات عثمانی صاحب نے یہ کہی ہے کہ امیر معاویہ کا حکم براہ راست منقول نہیں ہوا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ زیادہ نے خود ہی اسے گھڑ لیا ہو۔ یہ بڑی لڑالی منطق ہے۔ اس طرح کے مجرد عقلی احتمالات کی بنا پر تو ہر شے کا انکار کیا جاسکتا ہے، یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ غزوہ اور غنیمت کا قصہ سرے سے پیش ہی نہیں آیا تھا۔ زیاد یا مؤرخین اگر مکاتیب و قصص گھڑنے میں ایسے ہی ماہر تھے تو وہ ایک پورا مکتوب امیر معاویہ کی طرف سے بصیغہ حکم بھی وضع کر سکتے تھے اور اسے کتابوں میں نقل کر سکتے تھے۔ لیکن عثمانی صاحب کو خود سوچنا چاہیے کہ امیر معاویہ جن کے نظم و ضبط اور ڈسپن کا تذکرہ مؤرخین نے جا بجا بیان کیا ہے، کیا ان کے ایک گورنر کی یہ جرأت ہو سکتی تھی کہ وہ ایک جعلی حکمنامہ زبانی یا تحریری طور پر امیر معاویہ کی طرف منسوب کرے، اُسے مسلمانوں کے پورے لشکر اور سپہ سالار کے سامنے پیش کرے اور پھر یہ بات امیر معاویہ تک نہ پہنچے اور اس کی کوئی تحقیق و تفتیش ہی نہ ہو، اور زیادہ سے کوئی باز پرس بھی نہ ہو؟ جیل اشل (یا اسل) کا یہ غزوہ شکستہ میں پیش آیا، اور حضرت معاویہ اس واقعہ کے بعد پندرہ برس تک زندہ رہے۔ کیا یہ باور کیا جاسکتا ہے کہ زیادہ کے اس حکم، اور سپہ سالار لشکر کے اس پراعتراض اور اس حکم کی تعمیل سے اُس کے انکار کا سارا قصہ ۵۱ برس تک حضرت معاویہ کے علم میں نہ آیا ہو؟ مزید براں کیا یہ بھی باور کیا جاسکتا ہے کہ اگر اس حکم کا امیر معاویہ کی طرف سے ہونا مشتبہ ہوتا تو عثمانی صاحب سے پہلے کوئی مؤرخ اس کے مشتبہ ہونے کی طرف اشارہ تک نہ کرتا اور منب اُسے اُن کے حکم ہی کی حیثیت سے روایت کرتے چلے جاتے؟ آخر مروان کا ایک

خط بھی فساد یوں نے یہ کہہ کر پیش کیا تھا کہ یہ حضرت عثمانؓ کی طرف سے ہے اور اس پر حضرت عثمانؓ کی مہر ہے۔ لیکن اس وقت بھی اسے مشکوک سمجھا گیا اور اس کے بعد بھی بعض حضرات نے اس خط کو جعلی قرار دیا۔ خود حضرت عثمانؓ تک بھی اس کی شکایت پہنچائی گئی اور آپ نے خط کی صحت سے انکار کیا۔

پھر مدیر البلاغ کا اعتراض یہ بھی ہے کہ مولانا مودودی نے یہ نہیں بتایا کہ اس حکم کی تعمیل نہیں کی گئی تھی۔ میری سمجھ میں یہ بات نہیں آ سکی کہ اگر امیر معاویہؓ کے اس حکم کی تعمیل نہیں کی گئی اور مولانا مودودی نے اُسے بیان نہیں کیا تو اس سے اصل حکم کے حسن وقوع میں کیا کمی بیشی ہو سکتی ہے؟ امیر معاویہؓ اگر خود اس حکم کو منسوخ کر دیتے یا کم از کم اس کے تعمیل نہ ہونے پر اظہارِ ناراضی ہی نہ فرماتے تو سارے معاملے کی نوعیت بدل جاتی لیکن اس حکم کے نہ مانے جانے کی جو تفصیلات مؤرخین نے بیان کی ہیں، وہ تو ایسی ہیں کہ شاید مولانا نے انہیں قصداً نظر انداز کیا ہے، کیونکہ ان سے امیر معاویہؓ کی پوزیشن صاف ہونے میں کوئی مدد نہیں مل سکتی۔ اتنی بات تو البلاغ میں بھی نقل کر دی گئی ہے کہ حضرت حکمؓ نے جواب میں لکھا تھا کہ ”اللہ کی کتاب امیر المومنین کے خط پر مقدم ہے اور اللہ کی قسم اگر آسمان و زمین کسی کے دشمن ہو جائیں اور وہ اللہ سے ڈرے، تو اللہ اس کے لیے کوئی نہ کوئی راہ نکال لیتا ہے۔۔۔۔۔“ یہ بات پانچوں کتابوں میں مذکور ہے اور اس کے بعد یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ حضرت حکمؓ نے دعا کی کہ ”اے اللہ اگر میرے لیے تیرے پاس خیر ہے تو مجھے دنیا سے اٹھالے“ چنانچہ ان کا بعد میں انتقال ہو گیا۔ امام حاکمؒ نے بھی المستدرک جلد ۲- ص ۲۲ پر ایک روایت میں بیان کیا ہے کہ زیاد نے لکھا تھا ”فان امیر المومنین کتب ان یصطفیٰ له الصفراء والبیضاء۔۔۔۔۔ آگے لکھتے ہیں

وان معارضة لما فعل الحكم في قسمة الفئ ما فعل وجه اليه

من قیدہ وحبسہ فمات فی قیودہ۔

”جب حضرت حکمؓ نے تقسیم فے میں یہ طرز عمل اختیار کیا تو امیر معاویہؓ نے اپنا

فرستادہ بھیجا جس نے حضرت حکم کو مقید و مجبوس کر لیا اور اسی حال میں ان کا انتقال ہوا۔
 بعینہ یہی پوری روایت امام ذہبی نے مستدرک کی تخصیص میں بھی درج کی ہے۔
 عثمانی صاحب نے ایک نکتہ یہ بھی نکالا ہے کہ یہ حکم ایک خاص جہاد سے متعلق تھا،
 مستقل طور پر جاری نہیں ہوا۔ جو اباعرض ہے کہ یہ تو مولانا مودودی نے بھی نہیں کہا کہ
 یہ کوئی مستقل حکم تھا بلکہ یہی لکھا ہے کہ حضرت معاویہؓ نے ایسا حکم دیا لیکن کیا ایک مرتبہ
 کوئی خلاف کتاب و سنت حکم دینا قابل اعتراض نہیں ہے؟ اور اعتراض کی گنجائش صرف
 اسی صورت میں پیدا ہوتی ہے جب مستقل طور پر کتاب و سنت کے خلاف کوئی عمل کرتے
 رہنے کا حکم دیا جائے؟

آخر میں دلچسپ ترین احتمال آفرینی جو عثمانی صاحب نے کی ہے وہ یہ ہے کہ ممکن ہے
 بیت المال میں سونے چاندی کی کمی ہو اور حضرت معاویہؓ کو معلوم ہوا ہو کہ غنیمت میں سونے
 چاندی کی قیمت کل مال غنیمت کا پانچواں حصہ ہے لیکن فی الواقع وہ $\frac{1}{6}$ سے زائد ہو، اس لیے
 حضرت حکمؓ سارا سونا چاندی الگ کرنے کو کتاب اللہ کے خلاف سمجھتے ہوں۔ یہاں پہلا
 سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر حضرت معاویہؓ کا ذریعہ معلومات اس کے سوا اور کیا ہو سکتا
 تھا کہ فوج کا سپہ سالار یا کوئی ماتحت افسر انہیں غنیمت کی مقدار سے آگاہ کرتا، اور یہ بھی اسی گورنر
 میں ممکن تھا جب پورا مال غنیمت یکجا ہو چکا ہو اور اس کی قیمت بھی لگ گئی ہو۔ اگر فی الواقع ایسی
 ہی صورت تھی تو پھر امیر معاویہؓ اور حضرت حکمؓ کے تخمینے میں کوئی تفاوت نہیں ہونا چاہیے
 تھا کہ ایک کے انداز سے میں سونا چاندی پورے مال کا $\frac{1}{6}$ ہو اور دوسرے میں اس سے
 زائد۔ نیز اس صورت میں امیر معاویہؓ کا حکم یہ ہوتا کہ سونا چاندی چونکہ خمس کے مساوی ہے،
 اس لیے دوسرے مال کو چھوڑ کر وہی بطور خمس لے لیا جائے۔ ایسی صورت میں سرے
 سے کوئی اختلاف ہی رونما نہ ہوتا اور نہ حضرت حکمؓ پر اس واقعے کا ایسا شدید رد عمل ہوتا
 جو بالآخر ان کی موت پر نتیجہ ہوا۔ اگر فی الواقع بات اتنی ہی ہوتی کہ سونے چاندی کا محض خمس
 سے کچھ زائد ہونا محل نزاع تھا تو حضرت حکمؓ یہ کہہ سکتے تھے کہ اتنا سونا چاندی $\frac{1}{6}$ سے
 زائد بنتا ہے، اس لیے اس زائد مقدار کو فوج میں تقسیم ہونا چاہیے۔ وہ ہرگز یہ جواب نہ دیتے

کہ کتاب اللہ کتاب امیر پر مقدم ہے اور غازیوں سے ہرگز نہ کہتے کہ پہلو، تم اس حکم کے علی الرغم مال غنیمت کو تقسیم کر لو۔

طبری کی مزید تصریح

پھر میں مولانا محمد تقی صاحب اور دوسرے قارئین کے علم میں یہ بات بھی لانا چاہتا ہوں کہ تاریخ طبری جو تاریخ مابعد کا مأخذ ہے، اس میں امیر معاویہ کا جو حکم زیاد کے حوالے سے نقل کیا گیا ہے، اس کے الفاظ میں:۔ اصطفیٰ له صفراء و بیضاء والروائح فلا تحرکن شیئاً حتی تخرج ذالک..... پھر حضرت حکم کا جو جواب زیاد کے نام منقول ہے اس میں بھی بعینہ یہی الفاظ وارد ہیں کہ تمہارا خط مجھے لا جس میں یہ ذکر ہے: ان اصطفیٰ له صفراء و بیضاء والروائح۔ اس سے معلوم ہوا کہ امیر معاویہ نے فقط سونے چاندی ہی کا مطالبہ نہیں کیا تھا بلکہ اموال غنیمت میں سے دوسری نعمیں اور عمدہ اشیاء بھی مانگی تھیں اور فرمایا تھا کہ جب تک ان سب کو الگ نہ بچھاؤں لیجائے، کوئی چیز اپنی جگہ سے نہ ہٹائی جائے۔ اس کے بعد اگر حضرت حکم بن عمرو نے انتہائی دل گرفتگی کے عالم میں وہ دعا مانگی جو تاریخوں میں بیان ہے، تو اس پر مجھے کوئی تعجب نہیں ہے۔ میں یہاں یہ بھی ذکر کر دینا مناسب سمجھتا ہوں کہ حضرت حکم بن عمرو بھی کوئی معمولی پائے کے صحابی نہیں ہیں۔ ان سے امام بخاری اور دوسرے اصحاب صحاح نے حدیث اخذ کی ہے۔ مستدرک اور دوسری کتابوں میں ان کے جو حالات بیان ہوئے ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فتن کے محاربوں میں انہوں نے کوئی حصہ نہیں لیا اور سب سے الگ تھلگ رہے۔ آخر کار امیر معاویہ کے عہد میں انہوں نے اس غزوے کی قیادت کی جس کا یہ دردناک انجام ہوا۔

(۲) مال غنیمت کے مسئلے پر میری ادنیٰ بحث کے جواب میں جو کچھ عثمانی صاحب نے لکھا ہے اس پر کچھ کہنے سے پہلے یہ وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ دونوں مرتبہ اس بحث پر ”مال غنیمت میں خیانت“ کا جو ذیلی عنوان لگایا گیا ہے یہ عنوان اور اس کے الفاظ مدیر البلاغ کے اپنے تجویز کردہ ہیں۔ مولانا مودودی نے اپنی عبارت پر کوئی عنوان درج نہیں کیا تھا، نہ اپنی عبارت میں کہیں خیانت کا لفظ استعمال کیا تھا۔ میں نے اپنی

بحث میں ”تقسیم غنائم“ کا عنوان دیا تھا۔ مدیر البلاغ نے خود یہ لفظ استعمال کر کے اگر لوگوں کو مشتعل کرنا چاہا ہے تو یہ اُن کے کرنے کا کام نہ تھا۔ دوسرے لوگ یہ خدمت ان سے زیادہ اچھی طرح انجام دے رہے تھے۔

قرسودہ اعتراض کا اعادہ

عجیب بات ہے کہ دوبارہ بھی جناب محمد تقی صاحب نے میرے اصل اعتراضات و دلائل کا جواب دینے کے بجائے پھر وہی تنفسہ اور لیبیت المال کی بحث چھیڑ دی ہے۔ مولانا مودودی نے پانچ کتابوں کے حوالے سے یہ بات لکھی تھی کہ حضرت معاویہؓ نے حکم دیا کہ مال غنیمت میں سے چاندی سونا ان کے لیے الگ نکال لیا جائے اور باقی مال شرعی قاعدے کے مطابق تقسیم کیا جائے۔ اب جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ”خلافت و ملوکیت“ میں بالعموم ایک سے زائد کتابوں کا حوالہ دیتے ہوئے ہر جگہ مختلف عبارتوں کا ایک مشترک مفہوم درج کر دیا گیا ہے۔ یہاں بھی یہی صورت تھی کہ پانچ کتابوں میں سے چار میں وہی بات لکھی گئی تھی جو خلافت و ملوکیت میں ہے اور چاروں میں لے کے الفاظ تھے، اس لیے اکثریت کے قول کو دیکھا جائے تو مولانا مودودی نے جو کچھ لکھا تھا وہ غلط نہ تھا۔ تاہم مدیر البلاغ اگر اس کی تردید ضروری سمجھتے تھے تو انہیں چاہیے تھا کہ وہ کم از کم یہ تصریح تو کر دیتے کہ چار کتابوں میں بات وہی درج ہے جو مولانا مودودی نے نقل کی ہے، البتہ پانچویں کتاب میں بیت المال کے الفاظ ہیں۔ لیکن مدیر البلاغ نے چار کتابوں کو چھوڑ کر صرف ایک الہدایہ کا حوالہ نقل کر دیا جس سے یہ معلوم ہوتا تھا کہ امیر معاویہؓ نے سونا چاندی بیت المال کے لیے جمع کرنے کا حکم دیا تھا۔ اس سے ان کی کتاب پڑھنے والا یہی تاثر لے سکتا ہے کہ مولانا مودودی نے امیر معاویہؓ اور ان مؤرخین کی طرف ایک بالکل غلط اور بے بنیاد بات منسوب کر دی ہے۔ میں نے اس کے جواب میں یہ ثابت کر دیا کہ باقی چاروں مؤرخ جو ابن کثیر (صاحب الہدایہ) سے متقدم تھے، ان سب نے لے کے الفاظ لکھے ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ خلافت راشدہ کے بعد خلفاء کے ذاتی خزانے اور بیت المال میں کوئی خط امتیاز باقی نہ رہا تھا۔ اس صورت

حال کی کچھ تشریح میں نے گزشتہ بحث میں کر دی ہے۔

مولانا عثمانی صاحب صرف ایک حوالے کے بل پر فرماتے ہیں کہ مولانا مودودی کے لیے جائز نہیں تھا کہ وہ الہدایہ کے حوالے سے تحریر فرمائیں کہ حضرت معاویہؓ نے حکم دیا کہ مال غنیمت میں سے چاندی سونا ان کے لیے الگ نکال لیا جائے۔ میرا جواب پھر وہی ہے کہ اگر فقط اسی ایک کتاب کا حوالہ ہوتا تو ایسا تحریر کرنا بلاشبہ جائز نہ تھا، لیکن دوسری چاروں کتابوں میں اگر وہی بات درج ہے جو مولانا نے لکھی ہے تو اعتبار و لحاظ غالب مؤرخین کے قول کا ہوگا، اور مولانا نے جو کچھ لکھا ہے وہ بالکل جائز و صحیح ہے۔ پہلے تو عثمانی صاحب نے چاروں حوالوں کو بالکل ساقط اور نظر انداز کر دیا تھا لیکن میری نشان دہی پر پھر ”مجبوز ایہ تسلیم کرنا پڑا کہ“ یہ درست ہے کہ باقی چار حوالوں میں بیت المال کا لفظ نہیں ہے، لیکن پھر بھی وہ فرماتے ہیں کہ ”کیا میں نے الہدایہ کا حوالہ نقل کر کے کسی مجرم عظیم کا ارتکاب کیا ہے؟ میں عرض کرتا ہوں کہ آپ نے ہرگز کسی مجرم کا ارتکاب نہیں فرمایا اور نہ کسی نے ایسا کہا ہے۔ میں نے تو صرف یہ لکھا تھا کہ ”جناب محمد تقی صاحب نے کیا یہ ہے کہ باقی کتابوں کو چھوڑ کر صرف الہدایہ کا حوالہ نقل کر دیا؟“ اب جناب موصوف مجھے صرف یہ سمجھا دیں کہ جب آپ ایک کتاب کا حوالہ دے کر اور بقیہ کو چھوڑ کر ایک بات لکھنے میں مجرم نہیں ہیں تو مولانا مودودی چار کتابوں پر اصرار کرتے ہوئے ایک بات لکھ دینے سے کیسے مجرم بن گئے؟ یہ مجرم عظیم والا الزام آپ خواہ مخواہ بیچ میں لا رہے ہیں ورنہ میں جو کچھ کہہ رہا ہوں وہ یہ ہے کہ صرف خاص اور بیت المال کے محدود امتیاز اس زمانے میں واضح نہیں رہے تھے، اسی لیے مؤرخین کہیں لنفسہ اور کہیں بیت المال لکھ دیتے ہیں۔ جہاں تک اس خاص واقعہ مذکورہ کا تعلق ہے، اس میں اکثر و بیشتر مصنفین نے بیت المال کا لفظ استعمال نہیں کیا۔ تاریخ الکامل کے علاوہ ابن الاثیر نے اسد الغابہ میں جہاں حضرت حکم بن عمرو کے حالات بیان کیے ہیں انہوں نے وہاں بھی یہی لکھا ہے۔ فرماتے ہیں:

کتب الیہ زیاد ان امیر المومنین یعنی معاویہ کتب ان یصطفیٰ

لہ الصفر اءو البیضاء فلا تقسم فی الناس ذہب و لافضة۔

”زیاد نے حضرت حکمؓ کو لکھا کہ امیر المومنین معاویہؓ نے تحریر فرمایا ہے کہ

ان کے لیے سونا اور چاندی الگ کر لیا جائے اور لوگوں میں اسے تقسیم نہ کیا جائے“

۱۱۔ عام کا حکم نے المستدرک جلد ۲، صفحہ ۴۴۲ میں اس واقعہ کے متعلق جو روایت دی ہے،

اس میں بھی لبیت المال کا لفظ نہیں، بلکہ صرف لہ کا لفظ ہے۔ امام ذہبیؒ کی تلخیص میں بھی روایت اسی طرح درج ہے۔

میں اب اس ناگوار بحث کو پھیلانا نہیں چاہتا اور نہ میں یہ چیز بھی وضاحت کے ساتھ بیان کرتا کہ خلافت راشدہ کے بعد دوسرے خلفاء نے اپنے ذاتی بیت المال بھی قائم کر رکھے تھے جن میں خمس، فے وغیرہ کے اموال داخل کر دیئے جاتے تھے۔ یہ نجی بیت المال سرکاری بیت المال کے علاوہ تھے، گویا کہ ایک مسلمانوں کا عام بیت المال ہوتا تھا اور دوسرا امیر المومنین کا نجی اور خاص بیت المال ہوتا تھا۔ چنانچہ اسی البدایہ، جلد ۸، صفحہ ۲۹ پر تو لبیت المال کے الفاظ ہیں (جن کی مدد سے عثمانی صاحب مولانا سودوسی کی تغلیط کر رہے ہیں) لیکن اسی کتاب کی اسی جلد میں ذرا آگے صفحہ ۴ پر ابن کثیر اسی واقعہ کو دوبارہ بیان کرتے ہوئے لبیت المال کے بجائے لبیت مالہ کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:-

جاء کتاب زیاد الیہ علی لسان معاویۃ ان یعطنی من الغنیمۃ

لمعاویۃ ما فیہا من الذہب والفضۃ لبیت مالہ فرد علیہ : ان

کتاب اللہ قبل کتاب امیر المومنین اولم یسمع لقولہ علیہ السلام:

لا طاعۃ لمخلوق فی معصیۃ اللہ وقسم فی الناس غنائمہم فبقاں

انہ حُیّس الی ان مات۔

”حضرت حکمؓ کے پاس حضرت معاویہؓ کا خط زیاد کی طرف سے آیا کہ وہ قیمت

میں سے امیر معاویہؓ کے لیے سونا چاندی الگ کر لیں جو حضرت معاویہؓ کے بیت المال

کے لیے ہوگا۔ حضرت حکمؓ نے جواب دیا کہ اللہ کی کتاب امیر المومنین کے مکتوب پر

مقدم ہے۔ کیا انہوں نے نہیں سنا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ کی نافرمانی میں کسی مخلوق کی اطاعت جائز نہیں۔ پھر حضرت حکمؓ نے سارا مال غنیمت مجاہدین میں تقسیم کر دیا۔ کہا جاتا ہے کہ انہیں قید کر دیا گیا حتیٰ کہ ان کی وفات ہو گئی ۷

اب میں پوچھتا ہوں کہ دوسرے سارے مؤرخین اگر بیت المال کا لفظ سرے سے استعمال ہی نہیں کرتے اور ابن کثیر ایک جگہ اگر کرتے ہیں تو چند صفحوں کے بعد ہی وہ بیت مالہ کے ساتھ اس کی توضیح کر دیتے ہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ بنو امیہ کے صرف خاص کے لیے بھی "امیر المؤمنین کا بیت المال" کی اصطلاح مستعمل تھی اور یہ مسلمانوں کے بیت المال سے زائد ایک شے تھی تو پھر مولانا مودودی کے تحریر کردہ الفاظ کس قاعدے اور کس اعتبار سے قابل اعتراض ہو سکتے ہیں؟ افسوس کہ معترض حضرات بار بار ان مسائل کو چھیڑ کر ہر بار مجھے وہ باتیں کھول کر کہنے پر مجبور کر رہے ہیں جو میں نہیں کہنا چاہتا تھا۔

اخبارات کی غلط مثال

"مخالفات و ملوکیت" میں جو بات چار کتابوں کے حوالے سے درج کی گئی تھی اور جس کے لیے میں دو تین مزید حوالے پیش کر چکا ہوں، ایسے "دو اور دو چار" کی طرح غلط ثابت کرنے کے لیے مولانا محمد تقی صاحب نے ایک اور مثال وضع کی ہے۔ فرماتے ہیں "اگر چار اخباروں میں یہ خبر شائع ہو کہ مولانا مودودی نے اپنے لیے ایک لاکھ روپیہ چندہ وصول کیا اور ایک پانچویں اخبار میں یہ ہو کہ مولانا مودودی صاحب نے جماعت اسلامی کے لیے ایک لاکھ روپیہ چندہ وصول کیا۔ پھر کوئی شخص ان پانچوں اخباروں کے حوالے سے مولانا پر یہ الزام عائد کرے کہ وہ اپنی ذات کے لیے چندہ وصول کرتے ہیں تو کیا ملک صاحب اس الزام تراش شخص کو پانچواں اخبار محض اس لیے نہیں دکھائیں گے کہ اس کا حوالہ پانچویں نمبر پر سب سے آخر میں دیا گیا تھا۔ اب مولانا مودودی پر الزام تراشی کا الزام جڑنے کے لیے جو یہ مثال گھڑی گئی ہے اس کے متعدد پہلو قابل غور ہیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ اخبارات اور تاریخ اور حدیث و آثار کی کتابوں میں بہت بڑا فرق ہے۔ ایک اخبار کسی ایک شخص کی تصنیف نہیں ہوتا، اس کی مختلف خبروں کی آئے دن تردید ہوتی

رہتی ہے بلکہ اس میں ایسا مواد بھی چھپتا رہتا ہے جس کی پیشانی پر یہ درج ہوتا ہے کہ ”اس سے ادارہ تحریر کا مستفق ہونا ضروری نہیں“ اس کے برعکس تاریخ و روایات پر مشتمل تصنیف ایک ہی شخص کی کاوش قلم کا نتیجہ ہوتی ہے اور مصنف اس کے مواد میں ہر روز ترمیم و تصحیح نہیں کرتا رہتا۔

پھر اگر اس مثال کو مولانا مودودی پر چسپاں کرنا ہی ہے تو صحیح مثال یوں ہوگی کہ ایک اخبار ابن سعد کی ادارت میں سنہ ۳۲۰ھ میں شائع ہوا جس میں یہ خبر چھپی کہ مولانا مودودی نے ایک لاکھ چنارے کا اپنے لیے مطالبہ کیا۔ پھر دوسرے اخبار میں یہی خبر انہی الفاظ کے ساتھ سنہ ۳۳۰ھ میں چھپی اور اس اخبار کے مدیر امام ابن جریر تھے۔ پھر امام حاکم نے سنہ ۴۰۵ھ میں یہی خبر اپنے اخبار میں شائع کی۔ اس کے بعد ابن اثیر نے ایک اخبار سنہ ۴۲۰ھ میں نکالا اور اس میں یہ خبر بعینہ انہی الفاظ میں چھپائی۔ پھر امام ذہبی کے زیرِ ادارت ایک اخبار سنہ ۴۴۰ھ میں اشاعت پذیر ہوا اور اس میں بھی یہی خبر چھپی کہ مولانا مودودی نے ایک لاکھ روپیہ اپنے لیے طلب کیا۔ اس کے بعد سب سے آخر میں ابن کثیر نے اپنا اخبار سنہ ۴۷۰ھ میں جاری کیا اور اس میں یہ خبر شائع کی کہ مولانا مودودی نے ایک لاکھ روپیہ چندہ بیت المال کے لیے طلب کیا اور چند روز بعد ابن کثیر نے اسی اخبار میں یہی خبر اس طرح چھپائی کہ مولانا نے یہ چندہ اپنے بیت المال کے لیے مانگا۔ اب یہ سارے اخبارات اگر ایک ہی زمانے میں نکلے ہوتے، تب تو بات دوسری تھی لیکن ان میں سے ہر ایک کے درمیان اگر ایک ایک صدی یا اس سے زائد کا فصل حائل ہو تو قدیم اخبارات کی رپورٹ ہی قابلِ اعتماد ہوگی اور اس رپورٹ کو ایک شخص قدیم اخبار کے اصل الفاظ میں دہرا دے تو وہ الزام تراشی کا مجرم ہرگز نہ ہوگا اور نہ وہ سارے اخبار نویس الزام تراشی قرار پائیں گے جو سات سو سال تک یہ خبر دیتے چلے آئے ہیں، بالخصوص جب کہ مؤخر ترین اخبار نویس کا ذریعہ معلومات بھی پرانے اخبار ہی ہوں اور دونوں کی خبریں حقیقی نہیں، بلکہ محض لفظی تفاوت ہو۔

اپنی تردید آپ

پھر یہ بھی ایک پر لطف حقیقت ہے کہ الزام تراشی کا جو الزام مدیر البلاغ نے اس

نہ در شور سے مولانا مودودی پر عائد کیا ہے اور جیسے ثابت کرنے کے لیے اتنی جہد کی ہے، اُگے چل کر خود ہی اس کا ابطال بھی فراہم کر دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

”یوں ملک صاحب کے مزید اطمینان کے لیے ہم یہ وثوق کے ساتھ

عرض کر سکتے ہیں کہ ساتویں صدی تک کے لوگوں نے بھی ان الفاظ (لے یا

لنفسہ) کا یہی مطلب لیا ہوگا کہ حضرت معاویہؓ نے یہ مال اپنی ذات کے

لیے نہیں بلکہ بیت المال کے لیے منگایا تھا، اس لیے کہ وہ لوگ زبان بیان

کے محاورات سے اتنے بے خبر نہیں تھے کہ الفاظ کے ظاہر ہی کو تمام

کر بیٹھ جائیں اور اس بات سے قطع نظر کر لیں کہ اگر ایک امیر سلطنت اپنے

کسی ماتحت کو یہ حکم لکھ کر بھیجے کہ خراج کار و پیہ مجھے بھیج دو تو محاورہ ”مجھے“

سے مراد اپنی ذات نہیں ہوتی، بلکہ سرکاری خزانہ ہوتا ہے۔“

چلیے، قصہ کوتاہ گشتِ در نہ در و سر بسیار بود۔ مولانا عثمانی صاحب نے آخر کار خود ہی یہ

نکتہ ارشاد فرمادیا کہ ساتویں صدی تک کے لوگوں نے بھی سمجھا ہوگا کہ حضرت معاویہؓ نے

یہ مال اپنی ذات کے لیے نہیں منگایا نہ اور ساتویں صدی میں اگر ابن کثیرؒ نے اس حقیقت کو

مزید واضح کر دیا کہ لے کا مطلب بیت المال ہی ہے۔ تو پھر مولانا مودودی نے جو یہ

لکھ دیا کہ ”حضرت معاویہؓ نے حکم دیا کہ مال غنیمت میں سے چاندی سونا ان کے لیے الگ نکال

دیا جائے“ آپ اس سے یہی مطلب اخذ و متنبہ فرمائیے کہ ”ان کے لیے“ سے مراد

”بیت المال کے لیے“ ہے۔ پھر آپ کی اس لمبی چوڑی الزامی بحث کی تو کوئی اصلیت باقی

نہ رہی کہ مولانا مودودی نے ابن کثیرؒ کا حوالہ دینے کے باوجود ان کی طرف غلط بات منسوب

کی ہے اور امیر معاویہؓ پر ”خیانت“ اور اپنی ذات کے لیے مال غنیمت حاصل کرنے کی

تہمت عائد کی ہے۔ آپ کے بقول ”لوگ زبان کے محاورات سے اتنے بے خبر نہیں کہ

انہیں یہ تنگ معلوم نہ ہو کہ ”مجھے“ سے مراد اپنی ذات نہیں ہوتی، بلکہ سرکاری خزانہ ہوتا ہے

اور وہ لوگ ”مجھے“ کے لفظ کو پکڑ کر بیٹھ جائیں۔“ پھر آخر آپ ہی اس محاورے سے کیوں اتنے

بے خبر ہیں کہ مولانا مودودی کے لفظ ”ان کے لیے“ کو پکڑ کر بیٹھ گئے ہیں اور اس راہی کو برابر

گھس گھس کر اس میں سے پر بت برآمد کرنے کی کوشش کیے چلے جا رہے ہیں؟ اگر آپ کے نزدیک محاورہ ”مجھے“ سے مراد اپنی ذات نہیں ہوتی، بلکہ سرکاری خزانہ ہی ہوتا ہے، تو پھر آپ کے اس اعتراض کی تو پوری بنیاد ہی منہدم ہو گئی کہ ”ابن کثیر صاف لکھ رہے ہیں کہ سارا سونا چاندی بیت المال کے لیے جمع کیا جائے، مگر مولانا مودودی اس عبارت کے حوالے سے یہ تحریر فرماتے ہیں کہ حضرت معاذؓ نے حکم دیا کہ سونا چاندی ان کے لیے الگ نکال لیا جائے“ مدیر البلاغ نے یہ اعتراض وارد کرنے کے بعد لکھا تھا کہ ہمارا ناطقہ قطعی طور پر سرگرمیاں ہے کہ اس تفاوت کی کیا تاویل کیا توجیہ کریں؟ جواباً عرض ہے کہ آپ سناٹھ کو گریباں سے نکالیں اور ”بیت المال کے لیے“ اور ”ان کے لیے“ میں جو عقلی تفاوت ہے اس کی وہی تاویل و توجیہ کریں جو آپ نے خود ہی اختیار فرمائی ہے اور جسے میں ابھی نقل کر چکا ہوں کہ محاورہ ”ان کے لیے“ سے مراد اپنی ذات نہیں بلکہ سرکاری خزانہ ہوتا ہے۔“

اصل اعتراض

اب اس کے بعد البتہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر مالِ غنیمت کا سونا چاندی بیت المال کے لیے مقصود تھا، تو پھر اس فعل پر اعتراض کس حیثیت سے ہے۔ اس سوال کا جواب بھی میری طرف سے گزشتہ بحث میں دیا جا چکا ہے۔ میں نے لکھا تھا کہ:

”اگر یہی مان لیا جائے کہ یہ حکم بیت المال کے لیے تھا، پھر بھی یہ قرآن و سنت کے خلاف ہے۔ قرآن مجید میں کل مالِ غنیمت کا پانچواں حصہ بیت المال کے لیے لینے کا حکم دیا گیا ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے لے کر خلفائے راشدین کے آخری زمانے تک اسی پر عمل ہوتا رہا ہے۔ اس امر کی کوئی تطبیق نہیں ملتی کہ سونا اور چاندی مالِ غنیمت سے الگ نکال کر بیت المال میں داخل کر دیا گیا ہو اور قرآن مجید کے الفاظ میں بھی اس تخصیص کے لیے کوئی گنجائش نہیں پائی جاتی۔“

میری اس بات کا رد جتنی بھی احتمالِ آفرینیوں سے ممکن ہے، وہ مدیر البلاغ اپنی سابق

بحث ہی میں پیش کر چکے ہیں اور میں نے ان میں سے ہر ایک کا ابطال بھی کر دیا تھا۔ ہر بات کو دہرانا تو ممکن نہیں ہے، تاہم مثال کے طور پر میں ان کا یہ تازہ قول نقل کرتا ہوں کہ ”اگر سونا چاندی پورے مالِ غنیمت کا پانچواں حصہ ہو تو یہ حکم شریعت کے مطابق ہو جاتا ہے۔ بیت المال میں سونے چاندی کی کمی ہوگی اس لیے حضرت معاویہؓ نے یہ حکم دیا۔ میری گزارش یہ ہے کہ اس مفروضے کی آخر کوئی بنیاد تو ہونی چاہیے کہ یہ سونا چاندی بلا کم و کاست کل غنیمت کا ۱/۵ تھا اور بیت المال میں سونے چاندی کی کمی تھی۔ اگر فی الواقع ایسا تھا تو حضرت معاویہؓ نے اس کی تصریح فرمادی ہوتی کہ یہ سونا چاندی جملہ غنائم کی قیمت کا عین ۱/۵ ہے ایسا اندازہ کر لینا گو کہ محال ہے، تاہم اگر ایسا صحیح اندازہ زیادہ اور امیر معاویہؓ کے لیے ممکن تھا تو مجاہدین اور ان کے سپہ سالار حضرت حکم بن عمرو کے لیے کیوں ناممکن تھا؟ کیوں حضرت حکمؓ نے اس پر شدید انکار و احتجاج کیا جو ان کے لیے جان لیوا ثابت ہوا؟ اور کیوں اس پر سارے لشکر کی خاموشی رہی؟ آخر دونوں طرف دو صحابی رسول ہیں اور ہو سکتا ہے کہ فوج میں مزید صحابہ کرام بھی ہوں؟ ایک صحابی (حضرت معاویہؓ) جو میدانِ جنگ سے دور بیٹھے ہیں ان کا اندازہ تو آپ کے نزدیک بالکل صحیح ہے لیکن دوسرے صحابی جو شریکِ جہاد ہیں اور جو اس حکم کے خلاف آواز بلند کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کتاب اللہ کتاب امیر المومنین سے زیادہ واجب التعمیل ہے، آپ انہیں گویا کہ دہرا خطا دار ٹھہراتے ہیں کہ انہوں نے احکام شرعی کے بھی خلاف کیا اور امیر المومنین کی بھی نافرمانی کی!

کیا احترامِ صحابہ کرام کا مطلب آپ کے نزدیک فقط یہ ہے کہ امیر معاویہؓ کی تو ہر بات کی تائید و تصویب کی جائے خواہ کتاب و سنت میں اس کے حق میں کوئی دلیل نہ ہو اور جو صحابی امیر معاویہؓ سے اختلاف کریں ان کے موقف کی تنلیط ہی کی جائے خواہ وہ کتاب و سنت کے موافق ہی ہو؟ اگر آپ نے حضرت معاویہؓ کے ہر قول و فعل کو جائز و ثابت کرنے کی قسم کھا رکھی ہے تو آپ کو صرف ”مخلافات و ملوکیت“ اور تاریخی کتابوں ہی کی تردید و تنقید پر اکتفا نہیں کرنا ہوگا بلکہ حدیث کی صحیح ترین کتب کے بعض اجزاء پر خطِ تنسیخ کھینچنا

پڑے گا۔ مثال کے طور پر صحاح ستہ کی تقریباً سب کتابوں میں اور مؤطا امام مالک اور مسند احمد میں ایسی روایات موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ امیر معاویہؓ نے بیع و شراہ کے ایسے معاملات کیے تھے، جن پر حضرت عباد بن صامت نے حضرت معاویہؓ کے سامنے ارشادات نبویؐ پیش کر کے انہیں ٹوکا، تب بھی آپ نے غلطی کو تسلیم نہ کیا۔ اسی طرح کا واقعہ حضرت ابوالدرداءؓ کا مروی ہے جس کی بنا پر انہیں شام کی سرزمین چھوڑنی پڑی۔ محدثین و شارحین نے ان احادیث کی تشریح کرتے ہوئے امیر معاویہؓ پر نہایت سخت الفاظ میں تنقید کی ہے۔ مثلاً علامہ ابوالحسن سندھی نے اپنے حواشی سنن ابن ماجہ کتاب البیوع اور امام سیوطی نے تنویر الحوالک، کتاب البیوع میں شدید نکیر کی ہے۔ کیا یہ سارے محدثین و مفسرین حضرت معاویہؓ اور صحابہ کرام کی منقبت و منزلت سے بالکل بے بہرہ اور جاہل تھے اور اب مدیر البلاغ ہی ایک ایسے فرد فرید کہیں سے ہویدا ہو گئے ہیں جو ہمیں تعظیم و تکریم صحابہ کا سبق سکھانے لگے ہیں؟

حقیقت یہ ہے کہ یہ دعویٰ اور یہ تاویل بالکل بے بنیاد ہے کہ امیر معاویہؓ نے جو سارا سونا چاندی طلب فرمایا تھا، وہ مال غنیمت کا ۱/۲ تھا۔ ہر جنس اور ہر مال کا پانچواں حصہ اگر الگ کر لیا جاتا اور سونے چاندی کا بھی صرف پانچواں حصہ بطور خمس الگ کر لیا جاتا، تب تو اس کا مطالبہ معروف قاعدے کے مطابق جائز ہوتا۔ لیکن یہ دعویٰ کہ کل سونا چاندی کل خنائم کا ۱/۲ تھا، یہ اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتا تھا جب تک کہ پورے اموال غنیمت کی مالیت ایک طرف اور سونے چاندی کی مالیت دوسری طرف شخص کی جاتی، اور پھر یہ معلوم ہوتا کہ سونے چاندی کی قیمت جملہ اموال کی قیمت کا پانچواں حصہ بنتی ہے۔ مدیر البلاغ اس احتمال کو بھی بار بار دہرا رہے ہیں کہ اس وقت بیت المال میں سونے چاندی کی کمی تھی جسے امیر معاویہؓ پورا کرنا چاہتے تھے اور میں جب اس احتمال کو نہیں تسلیم کرتا تو فرماتے ہیں کہ یہ مقام تو ہمارے محترم نقاد ہی کو حاصل ہے کہ وہ چودہ سو سال پہلے کی حکومت کے بارے میں اُس وقت کے حکمران سے بھی زیادہ صحیح اندازہ لگا لیتے ہیں کہ اس وقت بیت المال میں سونے چاندی کی ضرورت تھی یا نہیں۔ ہمیں کشف

الہام کا یہ کہاں تو حاصل نہیں لیکن جو تھوڑی سی عقل اللہ نے دی ہے، اس سے اتنا خیال ضرور ہوتا ہے کہ اس زمانے میں دودھاتی معیار پر مبنی نظام زر رائج تھا جس میں سونے چاندی کی ضرورت سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ مجھے کشف والہام اور عقل و خرد میں کامل تو کیا ناقص ہونے کا دعویٰ بھی نہیں ہے، لیکن اتنی بات تو میں بھی جانتا ہوں کہ یہ دودھاتی نظام زر صرف حضرت معاویہؓ ہی کے عہد میں نہیں بلکہ عہد نبوت اور عہد خلافت راشدہ میں بھی موجود تھا اور اس زمانے میں بھی درہم و دینار اور شقال ہی رائج تھے۔ اس لیے اس عہد سعادت میں بھی سونے چاندی کی ضرورت عہد مابعد سے زیادہ نہیں تو کم بھی نہ ہوتی ہوگی۔ پھر کیا اس بات کا کوئی ثبوت مل سکتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا خلفائے راشدین نے بھی کبھی مال غنیمت کا سونا چاندی الگ چھانٹ لیا ہو اور مجاہدین کو اس سے کلیتہً محروم کر دیا ہو۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تو بعض اوقات مجاہدین کو درہم و دینار کا اثنا ڈھیر عطا فرماتے تھے کہ ان کے لیے اٹھانا محال ہو جاتا تھا۔

بیت المال میں ناروا تصرف

عہد نبوی و خلفائے راشدین اور اس کے عین بعد کے نظام محاصل و مالیات کا جہاں تک میں نے مطالعہ کیا ہے، مجھے مولانا مودودی کی یہ بات بالکل بجا اور برحق دکھائی دیتی ہے کہ دور ملوکیت میں بیت المال کی حیثیت و تصور میں بڑی دُور رس تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ اس حقیقت کے کسی طرح انکار ممکن ہی نہیں ہے۔ حضرت معاویہؓ کے متعلق ابن کثیرؒ (البدایہ جلد ۲، ص ۱۳۳) اور دوسرے مؤرخین کی یہ تصریح ملتی ہے کہ جب وہ عہد فاروقی میں عامل تھے تو آپ کا ماہانہ معاوضہ ۸۰ دینار تھا جو زیادہ سے زیادہ ایک ہزار درہم بنتے ہوں گے۔ پھر آپ کے پاس وہ لاکھوں درہم کہاں سے آئے جو آپ نے اپنے صاحب زادے کی ولی عہدی کے لیے دوسروں کے سامنے پیش کیے؟ حضرت علیؓ نے جب آپ کو شام کی گورنری سے معزول کیا تو آپ نے اس کی تعمیل سے انکار کیا۔ حضرت علیؓ کا یہ حکم اگر نامناسب تھا یا وہ قصاص عثمانؓ کے معاملے میں مغرب تھے اور امیر معاویہؓ کے لیے قصاص کا مطالبہ لے کر اٹھنا ضروری یا جائز تھا تو معزول نہ ہی، انہیں از خود احتیاجاً گورنری سے مستعفی ہو جانا چاہیے

تھا۔ اس عہدے پر فائز رہنا اور پورے شام کے بیت المال پر متصرف ہو کر اُسے خلیفہ راشد کے مقابلے میں استعمال کرنا کس اصول سے صحیح ہو سکتا ہے؟ استغفار کے بعد البتہ ایک اسلامی ریاست کے شہری یا حضرت عثمانؓ کے ولی کے طور پر اگر حضرت معاویہؓ مطالبہ قصاص کرتے، تب بھی یہ مطالبہ کسی حد تک درست ہو سکتا تھا۔

امیر معاویہؓ کے خلیفہ بننے کے بعد بھی آپ نے اور آپ کے عہدے داروں نے بیت المال کے معاملے میں وہ احتیاط ملحوظ نہیں رکھی، جو آپ کے پیشرووں نے رکھی تھی۔ چنانچہ امیر معاویہؓ کے گورنر مروان کے متعلق سنن ابی داؤد، کتاب الخراج اور کتب تاریخ میں تصریح موجود ہے کہ اس نے مذک کو اپنی ذاتی جاگیر بنالیا تھا، حتیٰ کہ یہ عمر بن عبدالعزیز کو وراثت میں ملی تو انہوں نے اسے سرکاری اراضی میں واپس داخل کیا۔ اسی مروان کے متعلق امام ابو عبیدہؓ اپنی کتاب الاموال، غنیمت دفتے کے ابواب کے ایک مقام پر حضرت عروہ کی زوفا پوری سند کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ ”ایک روز مروان نے منبر پر کھڑے ہو کر کہا کہ امیر المؤمنین معاویہؓ نے تمہیں بھرپور عطیات دینے کا حکم فرمایا ہے اور پوری کوشش کی ہے مگر مال میں سے ایک لاکھ درہم کم ہے اور انہوں نے مجھے لکھا ہے کہ یمن کی زکوٰۃ جب یہاں سے گزرے تو میں اس میں سے یہ مال (تمہارے لیے) لے لوں“ حضرت عروہ کہتے ہیں کہ لوگ گھٹنوں سے بل کھڑے ہو گئے اور میں نے انہیں یہ پکارتے ہوئے سنا: ”ہرگز نہیں، ہم ان میں سے ایک درہم بھی نہیں لیں گے۔ کیا ہم دوسروں کا حق وصول کر لیں؟ یمن والا مال تو یثامی و مساکین کے لیے صدقہ ہے۔ ہمارے عطیات تو جزیے میں سے ملنے چاہئیں۔ تم معاویہؓ کو لکھو کہ وہ ہمیں بقیہ عطایا بھیج دیں“ حضرت عروہ فرماتے ہیں کہ ”مروان نے یہ بات لکھی، تب امیر معاویہؓ نے بقایا ارسال فرمایا“

(کتاب الاموال، ص ۲۵۹، روایت ۳۳۵، مکتبہ ظاہریہ، دمشق، ۱۳۳۸ھ)

حافظ ابو عبیدہ القاسم بن سلام جن کی وفات ۳۳ھ میں ہوئی ہے، ایک نہایت صاحب تحقیق محدث ہیں اور ان کی کتاب الاموال اسلامی مخارج و محاصل پر ایک مستند دستاویز شمار ہوتی ہے۔ ان کا بیان کردہ واقعہ یہ ظاہر کر رہا ہے کہ لوگوں نے

بر وقت انکار و احتجاج نہ کیا ہوتا تو مساکین کی حق تلفی ہو جاتی اور زکوٰۃ کا ماں غلط مصرف میں صرف ہو جاتا۔



حضرت علیؑ و اہل بیتؑ پر سب و شتم

(۱)

سب علیؑ کا ثبوت

ماہل غنیمت کے مسئلے کے بعد حضرت علیؑ پر سب و شتم کا مسئلہ آتا ہے۔ اس موضوع پر مولانا مودودی نے ”خلافت و ملوکیت“ ص ۱۲۱ پر دس سطروں میں جو کچھ لکھا ہے اس کا اقتباس دے کر عثمانی صاحب لکھتے ہیں:-

”مولانا نے اس عبارت میں تین دعوے کیے ہیں، ایک یہ کہ حضرت معاویہؓ حضرت علیؑ پر خود سب و شتم کی جو چھاڑ کرتے تھے، دوسرے یہ کہ ان کے تمام گورنر یہ حرکت کرتے تھے، تیسرے یہ کہ یہ گورنر حضرت معاویہؓ کے حکم سے ایسا کرتے تھے۔ یہاں تک پہلے دعوے کا تعلق ہے، سو حضرت معاویہؓ کی طرف اس نکر وہ بدعت کو منسوب کرنے کے لیے تین کتابوں کے پانچ حوالے پیش کیے گئے ہیں۔ ہم نے ان میں سے ایک ایک حوالہ کو صرف مذکورہ صفحات ہی پر نہیں، بلکہ اس پاس بھی بنظر فائر دیکھا۔ چونکہ مولانا نے تصریح کے ساتھ لکھا ہے کہ وہ خود (معاذ اللہ) اس ”انسانی اخلاق کے خلاف“ فعل کا ارتکاب کرتے تھے اس لیے ہم نے سوچا کہ شاید مولانا نے ایسی کوئی روایت کسی اور مقام پر دیکھ لی ہو اور اس کا حوالہ دینا بھول گئے ہوں چنانچہ ہم نے مذکورہ تمام کتابوں کے متوقع مقامات پر دیر تک جستجو کی کہ شاید کوئی گمراہی پڑی ہو روایت ایسی مل جائے لیکن یقین فرمائیے کہ ایسی کوئی بات ہمیں کسی کتاب میں نہیں ملی۔ پھر بعض ان تواریخ کی طرف بھی رجوع کیا جن کے مصنف شیعہ تھے، مثلاً مروج الذهب، لیکن اس میں بھی ایسی کوئی بات نہیں ملی۔“

عثمانی صاحب نے یہاں اور آگے چل کر جس طرح سب علیؑ کے معاملے میں حضرت معاویہؓ کی برائت ثابت کرنے کی سعی کی ہے، میں اس کے جواب میں پوری ذمہ داری کے ساتھ عرض کرتا ہوں کہ امیر معاویہؓ نے خلیفہ بننے سے پہلے بھی اور اس کے بعد بھی حضرت علیؑ و اہل بیت النبیؑ پر سب و شتم کی مہم خود اپنی سرپرستی میں باقاعدہ جاری کی تھی اور یہ بنو امیہ کے دور میں منبروں پر مسلسل جاری رہی، تا آنکہ حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز نے آکر اسے مٹایا۔ یہ بات جس طرح تاریخ و حدیث کی کتابوں میں مذکور ہے وہ اسے قطعیت و تواتر کا درجہ دے رہی ہے۔ مولانا مودودی کے حوالوں میں کوئی غلایا تشنہ پہلو تلاش کر کے اسے زور آزمائی کے لیے منتخب کر لینے سے حقیقی مسئلہ کا عدم نہیں ہو سکتا۔ مجھے عثمانی صاحب کی شکایت اس حد تک تسلیم ہے کہ جن مقامات کے حوالے مولانا مودودی نے دیے ہیں، وہاں یہ بات صراحتہً مذکور نہیں کہ امیر معاویہؓ خود سب و شتم کرتے تھے بلکہ اتنی بات بیان کی گئی ہے کہ گورنروں کو اس کی ہدایت کی گئی تھی۔ لیکن انہی کتابوں کے بعض دوسرے مقامات پر امیر معاویہؓ کا اپنا یہی فعل منقول ہے، اس لیے مدیر موصوف اپنے الفاظ کی منظر کشی سے یہ جو تاثر دینا چاہتے ہیں کہ امیر معاویہؓ نے خود نہ کبھی ایسا کیا، نہ کسی سے کرنے کو کہا، یہ تاثر بالکل غلط اور خلافت واقعہ ہے۔ موصوف کا بیان یہ ہے کہ انہوں نے مولانا کی ذکر کردہ کتابوں، بلکہ دوسری تاریخوں کے سارے مقامات پر جستجو کی لیکن ایسی کوئی بات کسی کتاب میں نہ ملی۔ میں میر دست دوسری کتابوں سے نہیں، البدایہ والنہایہ ہی سے دو حوالے پیش کرتا ہوں جسے کھنگالنے کا انہوں نے دعویٰ کیا ہے:

ملاحظہ ہو سکتا ہے کہ مولانا مودودی سے کوئی حوالہ نہ دیا گیا اور یہ بھی ممکن ہے کہ مطالعہ کتب سے ایک مجموعی اور مشترک مضمون انہوں نے اخذ کر کے اپنے الفاظ میں بیان کر دیا ہو اور کچھ حوالے دے کر بقیہ کو قصداً نظر انداز کر دیا ہو۔ بہر کیف ”البدایہ والنہایہ“ جس کے دو مقامات کا حوالہ مولانا نے درج کیا ہے، اسی کتاب کے دیگر مقامات پر وہ بات مذکور ہے جسے میں نقل کر رہا ہوں اور جس سے محمد تقی صاحب نے انکار کیا ہے۔

قال ابو زرعة عن عبد الله بن ابي نعيم عن ابيه قال لما
 حج معاوية اخذ بيد سعد بن ابي وقاص وادخله دار الندوة
 فاجلسه معه على سريرة ثم ذكر علي بن ابي طالب فوقع فيه - فقال:
 ادخلتني دارك واجلستني على سريرك ثم وقعت في علي تشتبه
 والله لان يكون في احدي خلالي ثلاث احب الي من ان يكون لي ما
 طلعت عليه الشمس، ولان يكون لي ما قال له حين غزا تبوكا الا
 ترضي ان تكون مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي
 احب الي مما طلعت عليه الشمس - ولان يكون لي ما قال له يوم
 خيبر: "لا عطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله -
 يفتح الله على يديه ليس بقدر" احب الي مما طلعت عليه الشمس -
 ولان اكون صهره علي ابنته ولي منها من الولد ماله احب الي من
 ان يكون لي ما طلعت عليه الشمس، الا ادخل عليك دارا بعد هذا
 اليوم، ثم نفص ردادة ثم خرج - (البداء والنهاية جلد ۲، ص ۳۴)

”ابو زرعة دمشقی عبد اللہ بن ابی نعیم کے والد سے روایت کرتے ہیں کہ جب معاویہؓ
 نے حج کیا تو انہوں نے سعد بن ابی وقاص کو ہاتھ سے پکڑا اور دارالندوہ میں لے جا کر
 اپنے ساتھ تخت پر بٹھایا۔ پھر علی بن ابی طالب کا ذکر کرتے ہوئے ان کی عیب جوئی کی۔
 حضرت سعدؓ نے جواب دیا: ”آپ نے مجھے اپنے گھر میں داخل کیا، اپنے تخت پر بٹھایا،
 پھر آپ نے علیؓ کے حق میں بدگوئی اور سب و شتم شروع کر دی۔ خدا کی قسم اگر مجھ میں
 علی کے تین خصائص و فضائل میں سے ایک بھی ہو تو وہ مجھے اس کائنات سے زیادہ
 عزیز ہو جس پر سورج طلوع ہوتا ہے۔ کاش کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے حق میں یہ
 فرمایا ہوتا، جب کہ آنحضرتؐ غزوہ تبوک پر تشریف لے گئے، تو آپ نے علیؓ کے
 حق میں فرمایا ”کیا تم اس پر راضی نہیں ہو کہ میرے لیے تم ویسے ہی ہو جیسے ہارونؑ
 موسیٰؑ کے لیے تھے، الایہ کہ میرے بعد نبی نہیں“ یہ ارشاد میرے نزدیک دنیا و مافیہا

کے محبوب تر ہے۔ پھر کاشی کہ میرے حق میں وہ بات ہوئی جو آنحضورؐ نے جبر کے روز علیؑ کے حق میں فرمائی کہ ”میں مجھڈا اس شخص کو دوں گا جو اللہ اور اس کے رسول کے محبت رکھتا ہے اور اللہ اور اس کے رسول اس سے محبت رکھتے ہیں۔ اللہ اس کے ہاتھ پر فتح دے گا، وہ بھاگنے والا نہیں ہے“ یہ ارشاد بھی مجھے دنیا و مافیہا سے زیادہ محبوب ہے۔ اور کاشی کہ مجھے بھی آنحضورؐ کی دامادی کا شرف نصیب ہوتا اور آنحضورؐ کی صاحبزادی سے میرے ہاں وہ اولاد ہوتی جو علیؑ کو حاصل ہے۔ تو یہ بھی میرے لیے دنیا و مافیہا سے عزیز تر ہوتا۔ آج کے بعد میں آپ کے گھر میں کبھی داخل نہیں ہوں گا۔ پھر حضرت سعدؓ نے اپنی چادر بھٹی اور وہاں سے نکل گئے۔

اُگے البدایہ جلد ۸، صفحہ ۱۰۱ پر ابن کثیر لکھتے ہیں:-

کان مغيرة بن شعبه على الكوفة اذا ذكر عليا في خطبته يذنت قصده
بعد مدح عثمان وشيعته فيغضب حجرة هذا ويظهر الانكار عليه۔
”جب مغیرہ بن شعبہ کوفہ کے والی تھے تو وہ خطبے میں حضرت عثمانؓ اور ان کے
ساتھیوں کی مدح کے بعد حضرت علیؑ کی تنقید کرتے تھے۔ اس پر حضرت حجرہ غصیناؓ
ہو کر احتجاج کرتے تھے۔“

محکم ہے کہ ”میرزا البلاغ“ ان روایات کو بھی ”گروی پڑی“ کہنے کی جرأت کریں اور کتب
رجال کی ورق گردانی شروع کر دیں، مگر میں انہیں بتا دینا چاہتا ہوں کہ ان کے شواہد و متابعات
مسلم اور ترمذی، مقدمہ ابن ماجہ، فضل علی اور دیگر کتب حدیث میں بھی موجود ہیں۔ مسلم کی ایک حدیث
یہ ہے:-

عن عامر بن سعد بن ابی وقاص عن ابيه قال امر معاوية بن
ابی سفیان سعدنا فقال ما منعك ان تسب ابا تراب فقال اما ذكرك
ثلاثا قال نعم له رسول الله صلى الله عليه وسلم فلن اسبته لان تكون
لي واحدة منهم احب الي من حمر النعمان.....

(مسلم، کتاب فضائل الصحابة، باب فضائل علیؑ)

”حضرت سعد بن ابی وقاص کے صاحبزادے عامر اپنے والد سے روایت کرتے

ہیں کہ حضرت معاویہؓ نے حضرت سعد کو حکم دیا اور پھر کہا کہ آپ کو کس چیز نے روکا ہے

کہ آپ ابو تراب (حضرت علیؓ) پر سب و شتم کریں؟ انہوں نے جواب دیا کہ جب میں ان

تین ارشادات کو یاد کرتا ہوں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ سے متعلق فرمائے

تھے تو میں ہرگز ان پر سب و شتم نہیں کر سکتا۔ ان تین مناقب میں سے اگر ایک منقبت

بھی میرے حق میں ہوتی تو مجھے سُرخ اونٹوں سے زیادہ محبوب ہوتی۔“

اسی کے بعد حضرت سعدؓ نے وہ تینوں مناقب بیان کیے جو اوپر الہدایہ کی روایت میں

مذکور ہو چکے ہیں۔ بس اتنا فرق ہے کہ تیسرا ارشاد مسلم (اور ترمذی) میں یوں نقل ہے کہ بہت آیت

مباہلہ آتری کہ لَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا..... تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت

علی، فاطمہ، حسن اور حسین رضی اللہ عنہم کو بلایا اور فرمایا:-

اللّٰهُمَّ هٰؤُلَاءِ اَهْلِيْ-

”اے میرے اللہ، یہ میرے اہل و عیال ہیں۔“

سنوئی لحاظ سے دونوں باتوں میں کوئی اختلاف نہیں۔ بعض شارحین نے مسلم اور

ترمذی کی حدیث کے لفظ سب کی توجیہ یہ کی ہے کہ اس سے مراد بد گوئی نہیں، بلکہ امیر معاویہؓ

کی مراد یہ تھی کہ آپ حضرت علیؓ کے اجتہادات و آراء کو غلط اور میرے اجتہاد کو صحیح کیوں

نہیں کہتے۔ لیکن یہ توجیہ بالکل بے محل ہے اور لغت یا سیاق کلام میں اس کے لیے کوئی

گنجائش نہیں۔ اگر سوال محض اجتہاد کے صواب و خطا کا تھا، تو اس کے جواب میں حضرت علیؓ

کے فضائل و مناقب کے بیان کا کیا موقع تھا؟ غلطی یا اجتہادی غلطی تو حضرت علیؓ سے ان

فضائل کے ہادجود صادر ہو سکتی تھی۔ پھر ایسی کثیر کی روایت میں جو نقشہ بیان ہوا ہے کہ امیر

معاویہؓ کی بات سن کر حضرت سعدؓ ایسے برا فروختہ ہو گئے کہ دامن جھاڑ کر یہ کہتے ہوئے اٹھ کھڑے

ہوئے کہ میں آئندہ آپ کے گھر میں کبھی قدم نہیں رکھوں گا، یہ فعل صاف طور پر صورت حال کی سنگینی

کو واضح کر رہا ہے۔ فتح الباری باب مناقب علیؓ کی شرح میں مسند ابی علیؓ کے حوالے سے حضرت سعدؓ کے یہ

الفاظ منقول ہیں:-

لو وضع المنشار علی مفرق علی ان است علیا ما سببتہ ابداً۔
 ”اگر آری میرے سر پر رکھ کر مجھے علیؑ کی بدگوئی کا حکم دیا جائے تو بھی میں ہرگز ان

کی بدگوئی نہ کروں گا۔“

ان روایات سے یہ بات ثابت ہے کہ امیر معاویہؓ نے سب علیؑ کا ایک عام طریقہ رائج کر رکھا تھا، حتیٰ کہ انہوں نے حضرت سعدؓ جیسے جلیل القدر صحابی کو بھی اس کا حکم دیا، حالانکہ وہ عشرہ مبشرہ میں سے تھے اور دورِ فتن میں بالکل گوشہ نشین ہو گئے تھے۔ جب انہوں نے اس فرمائش کی تعمیل نہ کی تو امیر معاویہؓ نے اس پر گرفت کرتے ہوئے جواب طلبی کی اور حضرت سعدؓ کو صاف بیانی سے کام لینا پڑا۔ ممکن ہے کہ عثمانی صاحب یہاں نکتہ اٹھائیں کہ اس میں نمبر کا ذکر نہیں ہے۔ مگر میں کہتا ہوں کہ ایسا فعل جس کا دوسروں کو امر کیا جائے اور جس پر عمل نہ کرنے کی صورت میں باز پرس کی جائے کوئی معقول وجہ نہیں کہ اس کا ارتکاب علانیہ نہ ہو۔ پھر بالفرض اگر یہ فعل نمبر پر کھڑے ہو کر نہیں بلکہ سر پر پہنچ کر کیا جائے تو کیا قباحت میں کوئی کمی واقع ہو جاتی ہے؟ بلکہ ایک طرح سے پرائیویٹ مجلس میں سب و شتم اپنے ساتھ افتیاب کو بھی جمع کر لیتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ ۱۱) میں موجود ہے جس میں فرماتے ہیں، ”بہتر یہی ہے کہ اس لفظ سے اس کا ظاہر معنی سمجھا جائے۔ نافیہ الامر اس کا بھی ہو گا کہ ارتکاب، اس فعل قبیح کا معنی سب یا حکم سب حضرت معاویہؓ سے صادر ہونا لازم آئے گا۔ تو یہ کوئی اول امر قبیح نہیں ہے جو اسلام میں ہوا ہے، اس واسطے کہ درجہ سب کا قتل و قتال سے بہت کم ہے، چنانچہ حدیث صحیح میں وارد ہے کہ سباب المؤمن فسوق و قتالہ کفر“ یعنی برا کہنا مؤمن کو فسق ہے اور اس کے ساتھ قتال کرنا کفر ہے۔“ اور جب قتال اور حکم قتال کا صادر ہونا یقینی ہے اس سے چارہ نہیں، تو بہتر یہی ہے کہ ان کو مرتکب کبیرہ کا جاننا چاہیے۔ لیکن زبان طعن و لعن بند رکھنا چاہیے۔ اسی طور سے کہنا چاہیے صحابہؓ سے ان کی شان میں کہا جاتا ہے جن سے زنا اور شرب خمر سرزد ہوا رضی اللہ عنہم اجمعین۔ اور ہر جگہ خطار اجتہادی کو دخل دینا بیباکی سے خالی نہیں، انتہیٰ (ترجمہ باقی تو صحیح ہے، البتہ بیباکی سماعت کا ترجمہ کیا گیا ہے۔ بیباکی کے بجائے فیاضی یا دریا دلی مناسب تھا۔ غ)۔

لاطائل تردید

سب علی کو بالکل ایک غیر واقعی مفروضہ ثابت کرنے کے لیے عثمانی صاحب نے جو دور از کار دلائل دیے ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ حضرت علیؑ کے قتل پر حضرت معاویہؓ نے لگے اور ان کی اہلیہ نے کہا کہ آپ روتے کیوں ہیں جب کہ زندگی میں آپ ان سے لڑتے رہے، اس سے عثمانی صاحب نے یہ نکتہ پیدا کیا ہے کہ دیکھو، آپ کی اہلیہ نے یہ کہا کہ آپ لڑتے رہے، یہ نہیں کہا کہ سب و شتم کی بوچھاڑ کرتے رہے، اس سے ثابت ہوا کہ آپ سب علیؑ نہیں کرتے تھے۔ سبحان اللہ! کیا بڑا استدلال ہے! اس کا جواب تو وہی ہے جو شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے دیا ہے کہ خلیفہ راشد و برحق کے خلاف بغی و قتال تو سباب سے بڑھ کر اور شدید تر ہے ایسی صورت میں امیر معاویہؓ کی اہلیہ محترمہ قتال کو چھوڑ کر سب و شتم کا ذکر کیا کرتیں۔ باقی مجھے اس روتے پر بھی ایک شعر یاد آگیا جو حضرت ابوالطفیلؓ عامر بن وائلؓ نے حضرت معاویہؓ اور حضرت علیؑ ہی کے معاملے کی مثال دیتے ہوئے پڑھا تھا اور وہ یہ ہے:

لا الفیتک بعد الموت تندبني في حياتي ما زدتني سوادى^۱

”میں تمہیں اس حال میں نہ پاؤں کہ تم میرے مرنے پر تو میرا ماتم کرو۔ مگر میری زندگی

میں میرے لیے کوئی سرو سامان فراہم نہ کرو۔“

واقعہ یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کے روتے سے تو دراصل یہ ثابت ہوتا ہے کہ اُن کا ضمیر خود جانتا تھا کہ خلیفہ وقت سے لڑ کر انہوں نے کس خطائے عظیمہ کا ارتکاب کیا تھا، اور ان کا دل خوب جانتا تھا کہ بغاوت کے جرم سے قطع نظر، علیؑ جیسے شخص کے مقابلہ میں بجائے خود ان کا دعوائے خلافت کس قدر بے جا تھا۔ اس روتے سے یہ دلیل نہیں لائی جاسکتی کہ وہ ان کی مخالفت میں سرگرم نہ تھے، بلکہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جس انسان سے وہ لڑتے رہے، اس کے فضل و کمال کا انہیں خود اعتراف تھا۔

پھر عثمانی صاحب نے ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ بسر بن أرطاةؓ نے حضرت معاویہؓ

۱۔ یہ واقعہ اور شعر اُسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ جلد ۵ میں حضرت ابوالطفیلؓ کے حالات میں درج ہے۔

اور حضرت زید بن عمرؓ بن خطاب کی موجودگی میں، حضرت علیؓ پر سب دُشتم کیا تو حضرت معاویہؓ نے فرمایا ”تم علیؓ کو گالی دیتے ہو حالانکہ وہ ان (حضرت زید) کے دادا ہیں“؟ عجیب بات ہے اس واقعہ سے بھی یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ امیر معاویہؓ اور آپ کے گورنر سب علیؓ کے الزام سے بری الذمہ ہیں، حالانکہ اس واقعہ سے تو یہ ثبوت مل رہا ہے کہ گورنروں میں اتنی جرأت اور بیباکی پیدا ہو گئی تھی کہ وہ امیر معاویہؓ کے سامنے اور علیؓ کے عزیزوں کی موجودگی میں بھی حضرت علیؓ کو گالیاں دینے سے نہیں چورکتے تھے۔ بصر بن اخطافؓ مدینے میں امیر معاویہؓ کا گورنر تھا۔ اس نے جب یہ حرکت کی تو بلاشبہ پہلے آپ نے اسے ٹوکا۔ لیکن پھر کیا ہوا؟ اسے البلاغ میں نقل نہیں کیا گیا۔ امام طبریؒ فرماتے ہیں:

ثم ارضاها جميعا۔

”پھر امیر معاویہؓ نے دونوں کو راضی کر دیا۔“

حالانکہ حضرت زید کا راضی ہونا کیا ہوگا، سوائے اس کے کہ وہ خون کے گھونٹ پی کر رہ گئے ہوں گے۔ ایک شخص آپ کے سامنے ایک وفات یافتہ صحابی کی شان میں گستاخی کرے اور آپ اس کے فعل پر تو ناراض نہ ہوں، محض اس بات پر گرت کریں کہ اس شخص نے وفات یافتہ بزرگ کی اولاد کی موجودگی میں یہ حرکت کی تھی۔ پھر اس دوہری بیہودگی پر سزا کوئی نہیں، بلکہ دونوں میں راضی نامہ کرا دیا! یہ بے صفائی کا وہ بیان جسے عثمانی صاحب بڑے اطمینان کے ساتھ حضرت معاویہؓ کی طرف سے پیش فرما رہے ہیں۔ شاید آج بھی اگر کوئی شخص کسی سید کے سامنے حضرت علیؓ کو گالی دے تو عثمانی صاحب صرف دونوں کے درمیان راضی نامہ کرا دینے کو کافی سمجھیں گے۔ بصر کا مختلف مواقع پر حضرت علیؓ پر سب دُشتم کرنا ایک مسلمہ حقیقت ہے جسے متعدد تاریخوں میں بیان کیا گیا ہے۔ مثلاً تاریخ طبری جلد ۴ ص ۱۲۸، تاریخ الکامل جلد ۲ ص ۲ پر مذکور ہے کہ بصر نے بصرے میں منبر پر خطبے کے دوران میں حضرت علیؓ پر سب دُشتم کیا۔

عجیب منطق

پھر مولانا محمد تقی صاحب لکھتے ہیں کہ مولانا مودودی کا دعویٰ اس وقت ثابت ہو سکتا ہے جب وہ حضرت معاویہؓ کے تمام گورنروں کی ایک فہرست جمع کر کے ہر ایک کے بارے میں ثابت فرمائیں کہ اس نے انفرادی یا اجتماعی طور پر حضرت علیؓ کو گالیاں دی تھیں اور امیر معاویہؓ نے ایسا کرنے کا حکم دیا تھا۔ میری طرف سے اس منطق کا جواب یہ ہے کہ جب مختلف و متنوع روایات یہ بات بیان کر رہی ہوں کہ امیر معاویہؓ خود بھی ایسا کرتے تھے، ان کے بعض گورنر بھی ایسا کرتے تھے اور بعض گورنروں کو ایسا کرنے کا حکم امیر معاویہؓ نے دیا تھا، تو یہ ساری تاریخی روایتیں بل بکل کر اس امر کا کافی وافر ثبوت بہم پہنچا دیتی ہیں کہ یہ سلسلہ واقعات ایک طے شدہ پالیسی کی مختلف کڑیاں تھیں۔ کسی ایک یا دو ماطلوں کے لیے یہ ممکن نہ تھا کہ وہ اپنی اُچ سے اس امر عظیم کا ارتکاب کرتے اور عامۃ المسلمین یا خود امیر معاویہؓ اس سے انکسار برتتے۔

پھر امیر معاویہؓ کا حضرت سعدؓ سے ان الفاظ میں باز پرس کرنا کہ آپ کو کس بات نے سب علیؓ سے روک رکھا ہے، صاف بتا رہا ہے کہ خلوت و جلوت میں اس ریم کا چلن عام ہو چکا تھا اور حضرت سعدؓ کا اس ڈگر پر نہ چلنا معمول کے خلاف ہونے کی وجہ سے کھٹک رہا تھا۔ مولانا مودودی نے جو روایات نقل کی ہیں ان کے متعلق مدیر البلاغ لکھتے ہیں کہ ان کو تھوڑی دیر کے لیے درست مان لیا جائے تو زیادہ سے زیادہ دو گورنروں پر یہ الزام لگایا جاسکتا ہے کہ وہ حضرت علیؓ کو برا بھلا کہہ کرتے تھے، اس سے یہ کیسے لازم آگیا کہ حضرت معاویہؓ کے تمام گورنر خود آپ کے حکم سے ایسا کرتے تھے۔ حالانکہ ایک آدھ گورنر تک اگر یہ فعل محدود ہوتا تو دو صورتوں سے خالی نہ ہوتا۔ اگر خود امیر معاویہؓ یا دوسرے گورنر اس فعل کو نہ کرتے اور صرف ایک یا دو گورنروں کو حکم ہوتا تو وہ جواب میں ضرور کہتے کہ آخر آپ خود جب یہ کام نہیں کرتے اور کسی دوسرے سے بھی اس کا مطالبہ نہیں ہے تو ہم سے اس کی توقع کیوں کی جاتی ہے؟ اور اگر امیر معاویہؓ کی مرضی کے خلاف کوئی گورنر ذاتی کد یا پرغاش کی بنا پر ایسا کرتا تو اس کو ضرور سرزنش کی جاتی۔ لیکن جن گورنروں کا واقعہ مذکور ہے، ان کے بارے

میں ایسی کوئی تصریح منقول نہیں کہ انہوں نے کوئی ایسی معذرت پیش کی ہو یا کسی بد گوئی کرنے والے گورنر سے کوئی احتساب کیا گیا ہو۔

کتب حدیث سے ثبوت

امیر معاویہؓ کے عہد میں سب علیؓ کو رواج دینے کا ثبوت تاریخ کے علاوہ مزید حدیث کی کتابوں سے بھی ملتا ہے۔ مثال کے طور پر مسند احمد میں ام المومنین حضرت اُم سلمہؓ کی متعدد روایات موجود ہیں کہ آپؐ نے بعض اصحاب سے کہا:

ایسے رسول اللہ ﷺ فیکم علی المناہر۔

”کیا تم لوگوں کے ہاں منبروں پر کھڑے ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر سب و شتم کا ارتکاب کیا جاتا ہے؟“

لوگوں نے پوچھا:

ایٰ ذالک۔

”وہ کیسے؟“

حضرت اُم سلمہؓ نے فرمایا:

أليس يُسب علي ومن أحبه؟ أشهد أن رسول الله ﷺ صلي الله عليه

وسلم كان يجتبه۔

”کیا علیؓ پر سب و شتم نہیں کیا جاتا اور کیا اس طرح اُن پر (یعنی آنحضرتؐ پر) جو

علیؓ سے محبت رکھتے تھے سب و شتم نہیں ہوتا؟ میں گواہی دیتی ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم علیؓ سے محبت رکھتے تھے۔“

ان احادیث میں منبروں پر جس سب و شتم کا ذکر ہے وہ بالیقین عہد معاویہؓ ہی سے تعلق

رکھتا ہے کیونکہ حضرت ام سلمہؓ کی وفات امیر معاویہؓ کی وفات سے ایک سال پہلے ۳۵ھ

میں ہو چکی تھی۔ ابو داؤد، کتاب السنۃ، باب الخلافاء میں ایک حدیث حضرت سعید بن زید

سے مروی ہے کہ وہ کوفہ کی مسجد میں بیٹھے تھے کہ ایک شخص نے آکر حضرت علیؓ پر لگاتار

سب و شتم شروع کر دیا (سب و شتم) مسند احمد، مرویات سعید بن زید میں تصریح ہے کہ

حضرت مغیرہ بن شعبہ کوفہ کے گورنروں میں موجود تھے اور ان کے سامنے یہ سب ہو رہا تھا۔
 حضرت سعیدؓ نے ان سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ ”میں کیا دیکھ نہیں رہا کہ اصحاب
 رسولؐ پر آپ کے رویہ سب و شتم ہو رہا ہے اور آپ اس پر کوئی نکیر و انسداد نہیں
 کرتے؟ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے (اور میں آنحضرتؐ کی جانب ایسا
 قول منسوب نہیں کر سکتا جس پر آپ کل مجھ سے باز پرس کریں) کہ آپ فرماتے تھے کہ
 ابو بکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ..... جنت میں ہوں گے۔ پھر حضرت سعیدؓ نے عشرہ مبشرہ کے
 اسماء گرامی گنوائے جن میں سے ایک آپ خود بھی تھے۔ یہ حدیث مسند احمد کے علاوہ
 تاریخ بخاری، اور ابن ماجہ کے ابواب، فضائل اصحاب میں بھی موجود ہے جیسا کہ علامہ
 احمد محمد شاہ نے اپنے محشی نسخے کی جلد ۱۳ ص ۱ پر واضح کیا ہے۔ پھر مسند احمد کے
 اسی نسخے کے ص ۱۱ اور ص ۱۲ پر مزید تین احادیث درج ہیں جن میں ہے کہ:

خطب المغیرہ بن شعبہ فناد من علی۔

”مغیرہ بن شعبہ نے خطبے میں حضرت علیؓ کی بدگوئی کی۔“

تو حضرت سعیدؓ بن زید نے انہیں وہیں ٹوکا اور فرمایا کہ ”دس اصحاب عشرہ مبشرہ میں
 سے ایک علیؓ ہیں اور حیرت ہے کہ ان پر سب و شتم ہو رہا ہے؟“ استاذ شاہ کریم محمد ثناء طریق
 کے مطابق ہر حدیث کی سند پر بحث و تنقید کرتے ہیں، انہوں نے ان سب احادیث کو
 صحیح الاسناد قرار دیا ہے۔

حضرت سعد ابن ابی وقاصؓ اور حضرت سعیدؓ ابن زید تو خیر نہایت علیل القدر صحابی
 تھے اور عشرہ مبشرہ میں سے تھے، اس لیے ان کے منصب و مرتبہ کا یہ ناگزیر تقاضا تھا کہ

۱۰ عشرہ مبشرہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ دس صحابہ کبار ہیں جنہیں آپؐ نے جنت کی خصوصی بشارت
 دی تھی۔ ان میں سے حضرت سعدؓ ان سات صحابہ کرام میں شامل ہیں جو سب سے پہلے اسلام لائے اور
 آنحضرتؐ کے ہمراہ ہر غزوہ میں شامل رہے۔ اسی طرح حضرت سعیدؓ بن زید بھی نہایت قدیم اسلاماء صحابی
 اور مہاجرین اولین میں سے ہیں۔ آپ حضرت عمرؓ کے چچا زاد بھائی اور بہنوئی بھی تھے اور انہی کی تبلیغی
 مساعی سے حضرت عمرؓ داخل اسلام ہوئے۔

وہ اس مکروہ رسم کے خلاف صدائے احتجاج بلند فرماتے۔ لیکن یہ خیال کرنا بالکل غلط اور تاریخی تصریحات کے قطعی خلاف ہے کہ دوسرے سب لوگوں نے اس چیز کو ٹھنڈے پیٹوں برداشت کر لیا تھا۔ مگر میں بوجہ مزید تفصیلات ترک کر رہا ہوں۔ اہل عقل و درایت کے لیے اتنی بحث بھی کفایت کرتی ہے۔

وفات علیؑ کے بعد

حضرت علیؑ پر سب و شتم کا یہ سلسلہ اگر حضرت علیؑ کی زندگی تک محدود رہتا اور آپ کی شہادت کے بعد ختم ہو جاتا تب بھی یہ کہا جاسکتا تھا کہ علیؑ جب آپ اپنے رب کے حضور میں پہنچ گئے تو ساری تلخیاں بھلا دی گئیں۔ مگر افسوس کہ یہ بُری رسم امیر معاویہؓ کے عہد خلافت اور اس کے بعد تک جاری رہی۔ چنانچہ حضرت سعدؓ کا جو واقعہ حدیث و تاریخ سے ادھر نقل ہوا ہے، وہ بھی حضرت علیؑ کی وفات کے بعد کا ہے، کیونکہ جنگ و جدال کے زمانے میں حضرت سعدؓ سب سے الگ تھلک عقیق میں اندر واپس رہ گئے تھے اور اس زمانے میں حضرت معاویہؓ کو بھی حرمین میں آنے کا اتفاق نہیں ہوا تھا۔ البتہ حضرت حسنؓ سے صلح ہو جانے کے بعد امیر معاویہؓ حج کے لیے آئے اور مدینہ بھی تشریف لے گئے۔ اسی وقت حضرت سعدؓ سے بھی ملاقات ہوئی اور باہم سوال و جواب کی نو بہت آئی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب علیؑ دنیا سے اٹھ گئے اور تلواریں نیام میں آگئیں، اس وقت بھی حراعات اللسان کا انسداد نہ ہو سکا۔ یہی وجہ ہے کہ جب امیر معاویہؓ اور حضرت حسنؓ کے مابین مصالحت ہوئی ہے اور صلح نامہ لکھا جا رہا تھا تو حضرت حسنؓ نے ایک شرط یہ بھی لکھوائی کہ ہمارے سامنے برسرِ عام ہمارے والد محترم پر سب و شتم نہ ہو۔ چنانچہ امام ابن جریرؒ اپنی تاریخ (جلد ۴، ص ۱۲۲) میں فرماتے ہیں:

صالح الحسن معاویہ..... علی ان لا یشتم علی و هو یسمع۔

”حسنؓ نے معاویہؓ سے (علاوہ دیگر شرائط کے) اس شرط پر مصالحت کی کہ علیؑ

پر سب و شتم نہ کیا جائے ورنہ آں مالیکہ میں اُسے سُن رہا ہوں۔“

امام ذہبیؒ، جلد اول مشرق پر درج کرتے ہیں کہ حضرت حسنؓ نے امیر معاویہؓ کو لکھا:

ان لا یُسَبِّ علیا بحضرتہ۔

”وہ حضرت علیؑ پر حسُن کی موجودگی میں سب و شتم نہ کریں۔“

ابن کثیرؒ نے الہدایہ، جلد ۸ ص ۱۳۰ پر شرائط صلح میں سے ایک شرط یہ بیان کی ہے :

وان لا یُسَبِّ علی وهو یسمع فاذا فعل ذالک نزل عن الامر۔

”اور یہ کہ حضرت علیؑ پر سب و شتم نہ کیا جائے جب کہ وہ (حضرت حسُنؑ) اسے سُن رہے

ہوں۔ جب امیر معاویہؓ نے یہ شرط مان لی تو حضرت حسُنؑ ہمارے دست بردار ہو گئے۔“

ابن اثیرؒ نے الکامل میں جلد ۲، ص ۲۰۲ پر جو مزید تفصیل درج کی ہے، وہ یہ ہے کہ حضرت

حسُنؑ نے امیر معاویہؓ سے مطالبہ کیا کہ :

ان لا یشتم علیا فلم یجبہ الی الکف عن شتم علی فطلب ان لا

یشتم وهو یسمع فأجابہ الی ذالک ثم لم یف بہ ایضا۔

”امیر معاویہؓ حضرت علیؑ پر سب و شتم نہ کریں۔ لیکن امیر معاویہؓ نے شتم علیؑ سے روکنے

کا مطالبہ تسلیم نہ کیا۔ پھر حضرت حسُنؑ نے یہ مطالبہ کیا کہ کم از کم امیر معاویہؓ ایسی حالت ہی

میں سب و شتم نہ کریں جب کہ وہ (حسُنؑ) سُن رہے ہوں، امیر معاویہؓ نے یہ بات مان لی

لیکن انہوں نے یہ شرط بھی پوری نہ کی۔“

ابن اثیرؒ کی روایت زیادہ جامع اور مفصل بھی ہے اور اس سے ابن کثیرؒ اور طبریؒ کی روایت

سمجھنے میں مدد بھی ملتی ہے۔ طبریؒ اور ابن کثیرؒ مجملاً یہ بیان کرتے ہیں کہ صلح نامہ کی شرط یہ تھی کہ امام

حسُنؑ کو سنا کر حضرت علیؑ پر سب و شتم نہ ہو۔ اور ابن اثیرؒ نے پوری تفصیل یہ بیان کی ہے کہ پہلے

تو امام حسُنؑ نے یہ مطالبہ کیا کہ شتم علیؑ کا کلیۃً انسداد کیا جائے، لیکن امیر معاویہؓ نے اسے تسلیم نہ

کیا تو امام حسُنؑ نے اتنی بات منوانے پر اکتفا کیا کہ ان کے سامنے ہی کم سے کم ان کے والد

ماجد کی بُرائی نہ ہو۔ امیر معاویہؓ نے اس شرط کو صلح نامے میں شامل کر لیا مگر اس کی پابندی نہ کی۔

محمد تقی صاحب جس طرح سب علیؑ کو ایک غیر واقعی مفروضہ بنا کر پیش کر رہے ہیں، اگر

فی الحقیقت اسی طرح یہ ایک خیالی داستان تھی یا ایک آدم فرد سے احیاناً انفرادی طور

پر سب و شتم کا مدور ہوا تھا تو صلح نامے کی دہتا وینہ کھتے وقت حضرت حسُنؑ کی طرف سے اس

مطالبہ کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ اور اگر یہ بات خلاف واقعہ تھی تو کیوں نہ امیر معاویہؓ نے پلٹ کر فرمایا کہ ہم میں سے کون ہے جو اس فعل کا ارتکاب کرتا ہے؟ واقعہ یہ ہے کہ اکثر مؤرخین و محدثین نے سید علیؓ کا ذکر اسی انداز سے کیا ہے گویا کہ یہ ایک مسلمہ تاریخی حقیقت ہے جس میں اختلاف نہیں۔ مثال کے طور پر ابن حجرؒ فتح الباری، کتاب المناقب میں حضرت علیؓ کے مناقب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ثم كان من امر علي ما كان فتجبت طائفة أخرى حاربوه
 ثم اشتد الخطب فتتصروا ولتخذوا لعنه على المتأبرسة
 ووافقهم الخوارج على بغضه

”پھر حضرت علیؓ کے معاملہ میں پیش آیا جو کچھ کہ پیش آیا۔ پھر ایک دوسرا گروہ اٹھا جس نے آپ سے لڑائی کی۔ پھر ہنگامہ شدت اختیار کر گیا اور ان مخالفین نے حضرت علیؓ کی عیب جوئی کی اور خبروں پر آپ کو لعن طعن کرنا اپنا طریقہ اور قاعدہ بنالیا اور خوارج نے بغض علیؓ کے باعث ان کی ہمنوائی کی۔“

مخالفین کے اس گروہ سے مراد صاف طور پر امیر معاویہؓ اور آپ کے ساتھی اور عاملین ہیں جو اس ہم میں سرگرم تھے۔ اب ان تمام حقائق و شواہد سے آنکھیں بند کر کے سید علیؓ کا سرے سے انکار کر دینا بالکل ایسا ہی ہے جیسے کہ ایک مرتبہ مرزا حیرت دہلوی نے حادثہ کر بلا کا انکار اس دلیل کی بنا پر کر دیا تھا کہ امت محمدیہؐ کا کوئی فرد اپنے نبیؐ کے نواسے کو قتل نہیں کر سکتا۔

میں سمجھتا ہوں کہ اس مسئلے پر ضروری بحث ہو چکی اور سید علیؓ کے خلاف واقعہ اور غیر ممکن الوقوع ہونے کے حق میں جو نقلی و عقلی استدلال عثمانی صاحب نے کیا ہے، اس کا جواب دیا جا چکا۔ تاہم یہ مناسب ہے کہ مولانا مودودیؒ کی پیش کردہ روایات پر جو تنقید کی گئی ہے، اس پر بھی کچھ کلام کیا جائے۔ ابن جریرؒ اور ابن اثیرؒ کی جو روایت مولانا نے نقل کی ہے، اس میں صراحت کے ساتھ یہ بات مذکور ہے کہ امیر معاویہؓ نے حضرت خیرؓ کو کوفہ کا گورنر بناتے وقت ہدایت کی کہ ”علیؓ کی مذمت کرنے اور انہیں گالی دینے سے ہمیز نہ

کرنا، عثمانی صاحب جواب میں فرماتے ہیں کہ اس روایت سے آگے یہ الفاظ بھی ہیں کہ حضرت مغیرہ صریحاً حضرت عثمانؓ کے قاتلوں کے لیے بددعا کرتے تھے، لیکن غور کیا جائے تو یہ بات صاف ہے کہ امیر معاویہؓ نے واضح الفاظ میں ختم علیؓ کا حکم دیا۔ اب اگر مغیرہ بن شعبہؓ نے اس کی تعمیل نہیں کی تو قابل ستائش ان کا فعل ہے نہ کہ امیر معاویہؓ کا۔ میں سمجھتا ہوں کہ سنن ابی داؤد اور مسند احمد وغیرہ کی روایات کے بعد اس امر میں کوئی شک نہیں رہتا کہ حضرت مغیرہؓ و خطیبوں میں سب ختم کرتے تھے۔ حضرت مغیرہؓ نے اگر کبھی نام لے کر حضرت علیؓ پر لعن طعن نہیں کی تو اس کی وجہ محض یہ ہے کہ آپ ایک مدبر انسان تھے۔ آپ ہر مرتبہ نام لے کر برائی نہیں کرتے ہوں گے، بلکہ بعض اوقات گول مول انداز میں امیر معاویہؓ کے حکم کی تعمیل کرتے ہوں گے تاکہ وہ بھی راضی رہیں اور کوفہ، جو شیعان علیؓ کا گڑھ تھا، وہاں کی گورنری میں ان کی عزت و آبرو بھی خطرے میں نہ پڑے۔ امیر معاویہؓ اور آپ کے طرفدار بر ملا حضرت علیؓ کو قاتل عثمانؓ کہتے تھے، اس لیے اس پس منظر میں جب قاتلین عثمانؓ پر بددعا کی جائے گی تو آپ سے آپ حضرت علیؓ پر بھی چوٹ مقصود ہوگی اور بسا اوقات تعریض تصریح سے زیادہ کارگر اور مفید مطلب ہوتی ہے۔

رواۃ تاریخ کی بحث

اس کے بعد محمد تقی صاحب نے دوسری اہم ترین بات سننے نام سے راویوں کا ذکر چھیڑ دیا ہے کہ اس روایت کے راوی شیعہ، کذاب اور فحول ہیں۔ عجیب بات ہے کہ جب سے خلافت و ملوکیت کبھی گئی ہے ہر شخص کتب رجال کے دفتر لے کر بیٹھ گیا ہے اور ایک ایک روایت کے راویوں کے حالات سنا رہا ہے کہ وہ ایسا تھا اور ایسا تھا حتیٰ کہ یہ نے اتنی بڑھ گئی ہے کہ جن واقعات و روایات کو بعض حضرات خود اپنی کتابوں میں بلا تنقید نقل کر چکے ہیں، اب خلافت و ملوکیت میں انہی روایات کو دیکھ کر وہی حضرات ان میں کیڑے نکال رہے ہیں۔ یہ مسئلہ اور یہ صورت حال متعدد پہلوؤں سے محتاج غور و فکر ہے۔ اس پر مفصل بحث تو مستقل مضمون ہی میں جا سکتی ہے، تاہم یہاں چند اشارات پیش کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اولین سوال جو اس سلسلے میں پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ یہ راوی

اگر ایسے ہی جھوٹے، لپاٹے اور چلے گئے شیعہ تھے کہ ان کی تاریخی روایات بھی قلط اور ناقابلِ اعتقاد تھیں تو ان جھوٹی روایات کو ہمارے ان مؤرخین نے کیوں اخذ کیا جو اہل سنت کے ائمہ مؤرخین شمار ہوتے ہیں؟ اس کے جواب میں مدیر ”البلاغ“ اور دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ ان مؤرخین نے ہر روایت کی سند بیان کر کے یہ ذمہ داری ہم پر ڈال دی ہے کہ ہم جھوٹ سچ کا فیصلہ خود کرتے رہیں۔ یہ جواب متعدد وجوہ سے قلط اور ناقابلِ قبول ہے۔

پہلی وجہ یہ کہ یہ مؤرخین خود اعلیٰ پائے کے محدث اور فن رجال کے ماہر تھے۔ وہ ان راویوں کے حالات ہم سے ہزار درجہ بہتر جانتے تھے، بلکہ انہی میں سے بعض کی کتابیں ہمیں بتاتی ہیں کہ فلاں راوی شیعہ تھا یا سنی تھا، ثقہ تھا یا ضعیف تھا۔ ان مؤرخین سے یہ ارشاد نبوی بھی مخفی نہ تھا کہ:

کفی بالمرء کذباً ان يحدث بكل ما سمع۔

”ایک آدمی کے جھوٹا ہونے کے لیے یہ کافی ہے کہ جو بات بھی سنے اُسے

اُسے بیان کر دے۔“

اب اگر ان راویوں کے بیان کردہ تاریخی واقعات سب کے سب جھوٹ کے پلندے تھے تو محض سند بیان کر کے یہ محدثین و مؤرخین جھوٹ کی اشاعت کے گناہ سے بری الذمہ کیسے ہو جائیں گے؟ انہوں نے تو ان جھوٹی خبروں کے سلسلہ اسناد میں خود اپنے آپ کو بھی شامل کر لیا۔ اگر معاملہ پانچ، دس یا سو پچاس روایات کا ہوتا تو بات دوسری تھی، لیکن ان راویوں کے بیانات سے تو ہماری تاریخیں لبریز ہیں۔ ان روایات کو جھوٹا قرار دینے کے بعد آخر ہم اپنے محدثین کی ثقاہت و دیانت کو کیسے بچا سکتے ہیں؟ ان مؤرخین کو ہا ہیہ تھا کہ اول تو وہ تاریخ لکھنے ہی نہ بیٹھتے اور اس کا یہ بے خیر میں اپنی عمریں نہ کھپاتے۔ اور بالفرض اگر انہیں یہ کام کرنا ہی تھا، تو پھر چاہیے تھا کہ جس طرح حدیث کے صحاح اور موضوعات کے مجموعے الگ الگ تیار کیے گئے تھے اسی طرح صحیح اور کذب تاریخی روایات کے مجموعے بھی وہ الگ الگ مرتب کر دیتے۔ ایسا ممکن نہیں تھا تو ہر روایت کے آخر میں اس کے صحیح یا سقیم ہونے کی وضاحت کر دی جاتی یا کم از کم کتاب کے شروع یا آخر ہی میں یہ

تصریح کر دی جاتی کہ اس میں فلاں فلاں راویوں کی روایتیں ساقط الا اعتبار ہیں۔ اگر ابتدائی مؤرخین نے یہ کام نہیں کیا تھا تو اس کے بعد جب یہ تاریخیں پوری امت میں شائع و ذائع ہوئیں اور دوسرے اہل علم تک پہنچیں، تو ان سے یہ توقع ہو سکتی تھی کہ اگر ان کے نزدیک ہی یہ سب جھوٹ کے طومار تھے تو وہی ان کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتے اور مسلمانوں کی ایک نسل سے دوسری نسل تک انہیں منتقل نہ ہونے دیتے۔ ان جریر کے خلاف تشیع کا الزام عاید کیا جاتا ہے، اگرچہ بالکل بے جا ہی ہے۔ تاہم اگر وہ شیعہ تھے تو کیا ابو حنیفہؒ، دیلمی، ابن اثیرؒ، ابن کثیرؒ، ذہبیؒ، ابن عبد البرؒ، ابن حجرؒ، سبھی شیعہ تھے کہ وہ سب کم و بیش وہی روایات نقل کرتے چلے آئے جن کے خلاف دلوکیت میں درج ہونے پر اتنی ہنگامہ آرائی ہو رہی ہے؟ یہ بات بالکل مضحکہ خیز ہے کہ ایک طرف انہوں نے جھوٹی روایات سے اپنی کتابوں کا بیٹ بھر دیا اور دوسری طرف سند ساتھ لگا کر یہ کام دوسروں کے سپرد کر دیا کہ وہ جھوٹ لوہیچ کے درمیان خود ہی امتیاز کرتے رہیں۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص کتب تواریخ کا مطالعہ کرنا چاہے، وہ پہلے اپنے پاس لسان المیزان، تہذیب التہذیب، کتاب الجرح والتعديل وغیرہ کی ضخیم مجلہ رکھے اور پھر ہر روایت کے رجال کی چھان بین ان کتابوں میں کرتا ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ کتب رجال تحقیق حدیث کے لیے مدون کی گئی ہیں اور ان کی تجریمات کو تمدنی روایا اور ان کے راویوں پر چسپاں کرنا اصولاً صحیح نہیں۔

پھر یہ دعویٰ بھی خلاف واقعہ ہے کہ ان میں سے ہر مؤرخ نے اپنی تاریخ میں سند بیان کرنے کا التزام و اہتمام کیا ہے۔ ایک طرف اہل جریر میں جو ہر روایت کی سند دیتے ہیں اور دوسری طرف ابو حنیفہؒ، دیلمی، ابن حجرؒ، ابن کثیرؒ، ذہبیؒ، ابن عبد البرؒ، ابن حجرؒ، سبھی شیعہ تھے کہ وہ اپنی تاریخ "الاخبار الطوال" میں سند کا شاذ و نادر ہی ذکر کرتے ہیں بلکہ قال یا قالوا کہہ کر

۱۔ ابن جریرؒ کا سن ولادت ۲۲۳ھ اور سن وفات ۳۲۰ھ ہے جب کہ ابو حنیفہؒ دیلمی ۲۴۱ھ یا ۲۴۲ھ میں پیدا ہوئے اور ۲۸۳ھ میں فوت ہوئے۔

واقعہ بیان کرتے ہیں اور ان کی تاریخ نہایت مستند اور اہم ترین مآخذ تاریخ شمار کی جاتی ہے۔
 پھر مؤرخین متاخرین میں سے بہت سے ایسے ہیں (مثلاً ابن اثیر الجزیری، ابن خلدون) جو
 سند کو بالعموم حذف کر دیتے ہیں۔ اب ان کی روایات کی سند کس طرح مانگی جائے گی؟
 یا ان کتابوں کو دریا برد کر دیا جائے گا؟ نہیں یہاں ایک مثال پیش کر کے وضاحت مدعا کرتا
 ہوں۔ مولانا مودودی کی نقل کردہ زیر بحث روایت کا ایک راوی ابو مخنف ہے جسے ابن عساکر
 کے حوالے سے محمد تقی صاحب نے "بلا بھنا شیعوہ" قرار دیا ہے۔ مولانا مودودی کے
 دوسرے بہت سے ناقدین نے بھی اس راوی کو بے تحاشا گالیاں دی ہیں۔ اب حال یہ
 ہے کہ ابن جریرؒ کی دورِ حق کی تاریخ کا تقریباً اسی قوتے فی صد حصہ اسی راوی کی روایات
 پر مشتمل ہے اور اگر یہ سب کذب و افتراء ہے تو پھر تاریخ طبری کو ہاتھ لگانا بھی گناہ عظیم ہونا
 چاہیے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ابن جریرؒ، ابن اثیرؒ، ابن خلدون سب نے اپنی تواریخ کا آغاز تاریخ
 طبری ہی کو قرار دیا ہے۔ ابن کثیرؒ جو شیعوں کے ہائی ٹینک تھے، وہ بھی کہتے ہیں کہ میں نے
 طبعی روایات سے بچھڑے ہوئے ابن جریرؒ کے روایات لی ہیں۔ وہ اپنی تاریخ الیہدایہ جلد ۱،
 ص ۱۱ پر فرماتے ہیں: ذکر ابن جریر من ابی مخنف لوط بن یحیی۔ وهو واحد ائمة هذا
 الشأن۔ آگے چل کر اسی کتاب کی جلد ۸، ص ۱۴ پر یہاں وہ حضرت حسینؑ کی شہادت کے
 حالات بیان کرتے ہیں تو پہلے یہ عنوان قائم کرتے ہیں:

وهذا صفة مقتلهم ماخوذة من كلامائمه هذا الشأن۔ لا كما

يزعمه اهل التشيع من الكذب۔

”یہ شہادت حسینؑ کے حالات ہیں جو ائمہ تاریخ کے کلام سے ماخوذ ہیں، یہ وہ

اکاذیب نہیں ہیں جو اہل تشیع بیان کیا کرتے ہیں۔“

اس عنوان کے فوراً بعد ابن کثیر لکھتے ہیں: قال ابو مخنف فی بعض مقامات پر ابو مخنف رحمہ اللہ
 بھی لکھا ہے۔ کیا اس کا صاف مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ابو مخنف کو سمجھوٹا اور محترق شیعہ
 سمجھنے کے بجائے اُسے فہم تاریخ کا ایک امام قرار دے رہے ہیں؟ اسی طرح واقدی
 کی بعض روایات کے ”خلافت و ملوکیت“ میں آجانے پر واقدی کو صلواتیں سنائی جا رہی ہیں،

حالات کہ شاہ عبدالحق محدث دہلوی مدارج المقبولہ، جلد دوم منشیہ فرماتے ہیں "موسیقی بی عتبہ، ابن اسحاق، الواقعی اور اکابر علمائے سیر احمد۔ مولانا انور شاہ صاحب کی رائے مولانا مودودی نقل کر بھی چکے ہیں، ابن ماجہ میں بھی واقعی سے روایت موجود ہے۔ امام ذہبی نے میزان الاعتدال میں واقعی کی توثیق و تصحیف میں متعدد اقوال نقل کیے ہیں۔ ایک مقام پر وہ مجاہد بن یوسف کا قول نقل کرتے ہیں کہ "میں نے کسی سے روایت نہیں لکھی جو واقعی سے زیادہ ماقظ ہو" اس پر امام ذہبی اپنی رائے کا اہتمام کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

صدق، كان الى حفظه المتكفي في الاخبار والسيرة المغازي للحوادث

دايام الناس والفقه وغير ذلك۔

"امام مجاہد نے یہ کہا۔ تاریخ البیہرہ، مغازی، حوادث و سیرہ، فقرہ وغیرہ کے مطالعے

میں واقعی کا ماقظ ملے۔ میرے رجب و منتہی ہے۔"

یہ محمد تقی صاحب اور دوسرے ناقدین کو مشورہ دیتا ہوں کہ وہ مولانا مودودی کی عند میں تاریخ اور اس کے راویوں کے مطالعے میں وہ انداز اختیار نہ کریں جو پروردگار صاحب نے حدیث اور روایۃ حدیث کے بارے میں اختیار کیا ہے اور منکرین حدیث کی طرح منکرین تاریخ اسلام کے گروہ کی داغ بیل نہ ڈالیں۔ محمد تقی صاحب ذرا اپنے والد ماجد کی کتاب "شہید کربلاء کا مطالعہ کر کے دیکھیں کہ اس میں ابو مخنف اور دوسرے مجروح راویوں کی روایات درج ہیں یا نہیں جن کے متعلق محمود عباسی نے اپنی کتاب "تحقیق مزبور" ص ۲۲ پر لکھا ہے کہ "مفتی صاحب نے اس میں دیومالائی طرز کی باتیں لکھ دی ہیں۔ وہی چلتی ہوئی باتیں جو ابو مخنف جیسے کذابین نے امت کی گمراہی کے لیے وضع کی ہیں کتاب میں درج فرمادی ہیں، کیا مفتی صاحب کے فرزند ارجمند اس سے کچھ عبرت و نصیحت حاصل کریں گے؟ ع

ترے نشت کی زد شیریاں قیس ناتواں تک ہے!

تنقید کا جواب

آخر یہ کیا قسمۃ صریح ہے کہ ایک ہی راوی کی روایت اگر مولانا مفتی محمد شفیع صاحب بیان فرمائیں تو سرائیکوں پر اور اگر مولانا مودودی بیان کریں تو انہیں رجوع اور توبہ کے

مشورے دیئے جائیں؟ اس کے جواب میں محمد تقی صاحب شاید یہی کہیں گے کہ مولانا مودودی کی روایت سے امیر معاویہؓ پر سب و شتم کا الزام آتا ہے۔ مگر یہ عجیب لطیفہ ہے کہ اسی روایت کے آخری حصے سے آپ خود حضرت معاویہؓ کی معنی الزام سے برائت ثابت کرنے کی کوشش فرما رہے ہیں اور کہہ رہے ہیں کہ امیر معاویہؓ نے صرف قاتلین عثمانؓ پر لعنت کی ہدایت کی تھی۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر اس روایت کے راوی بغض معاویہؓ میں عمل نہیں کرنا کس قدر بوجھ تھے تو انہوں نے روایت کے آخری حصے میں وہ بات کیسے بیان کر دی جو آپ کے خیال میں پہلے حصے کی تردید کر رہی ہے اور الزام شتم کو کمزور بنا رہی ہے؟ کیا یہی ہے تو یہ تھا کہ یہ راوی ادا اول تا آخر ایسی روایت گھڑتے جس سے آپ برائت معاویہؓ کا کوئی پہلو نہ نکال سکتے یہ ان راویوں نے تو بڑا کرم کیا کہ حضرت مغیرہؓ کے فعل سب کو اس واضح کثافت انداز میں بیان نہ کیا جس طرح ابو داؤد اور مسند احمد کے ثقت اور سنی راویوں نے بیان کیا ہے۔

اب میں مولانا مودودی کی نقل کردہ دوسری روایت کو لیتا ہوں جس میں مذکور ہے کہ مروان جب امیر معاویہؓ کی طرف سے مہینے کا گورنر تھا تو وہ ہر جمعہ کو حضرت حسنؓ کے سامنے منبر پر سب علیؓ کا لٹکاب کرتا تھا۔ محمد تقی صاحب لکھتے ہیں کہ یہ روایت البدایہ والنہایہ کے اصل مصری نسخے میں موجود نہیں ہے۔ مزید یہ کہ اس میں لکھا ہے کہ مروان کا انتقال طائف میں ہوا، حالانکہ

مولانا مودودی کے تمام ناقدین کا یہی حیل ہے کہ وہ تردید میں محمد روایات پیش کر سکیں وہ بھی بالعموم انہی مجروح راویوں کی ہوتی ہیں۔ اس وقت یہ حضرات یا تو یہ کہہ دیتے ہیں کہ فلاں محدث یا راوی ضعیف ہے مگر نسبتاً معتبر ہے اس لیے اس کی روایت قابل قبول ہے۔ یا راوی کے ذکر کو حذف کر دیتے ہیں۔ اگر یہ راوی جھوٹے ہیں تو ان کی ہر روایت مکذوب اور ناقابل استناد ہونی چاہیے۔

روایت میں مروان کا نہیں بلکہ اس کے باپ عکرم کا طائف میں مرنا مذکور ہے۔ عبارت یہ ہے وقد کان ابوہ الحکم من اکابر اعدائ النبیؐ وانما اسلم یوم الفتح وقد مر المدینۃ شمر طرودہ النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم الی الطائف ومات بہا۔

”مروان کا باپ عکرم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے بڑے دشمنوں میں سے تھا۔ وہ فتح مکہ کے روز

اسلام لایا اور مدینے پہنچا۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے طائف کی طرف بلایا اور وہ وہیں مرا“

اس کی وفات مدینہ یا دمشق میں ہوئی اور اس روایت کے انہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف
جو الفاظ منسوب ہیں وہ بہت مشکوک ہیں۔ اہل ہدایہ کا مطبوعہ ایڈیشن جو ۱۹۶۶ء میں مکتبۃ المعارف،
بیروت اور مکتبۃ النصر، الریاض نے باہمی اشتراک سے چھاپا ہے، اس وقت میرے سامنے
ہے۔ اس کے آغاز میں تصریح ہے کہ یہ مدرسہ احمدی، حلب، میں موجود قلمی نسخے کے مطابق
طبع ہوا ہے اور بہت سے محققین نے اس کا مقابلہ دوسرے نسخوں سے کر لیا ہے۔ اس نسخے
میں مولانا مودودی کی نقل کردہ روایت موجود ہے۔ مطبوعۃ السعاده، مصر میں جو نسخہ چھپا تھا، اس میں
بھی یہ روایت مطبوعہ موجود ہے، البتہ حاشیے میں درج ہے کہ ایک مصری مخطوطے میں یہ
روایت چھوٹ گئی ہے۔ لیکن کسی ایک قلمی نسخے میں کسی عبارت کا ساقط ہونا کسی مشکوک
نہیں بنا دیتا جب کہ دوسرے مخطوطہ و مطبوعہ نسخوں میں وہ موجود ہو۔ پھر ان دونوں نسخوں میں یہ
روایت بھی درج ہے کہ مات پیردان بدمشق۔ ویسے یہ بات سمجھ میں نہ آئی کہ مروان دمشق
یا طائف یا مدینے میں مرا ہو تو اس کا اثر حضرت علیؑ کو گالیاں دینے کے الزام پر کیا پڑ سکتا
ہے۔

تیسری وجہ جو مدیر المباحثہ کے بقول مولانا مودودی کی منقولہ روایت کو مشکوک بناتی
ہے، وہ یہ ہے کہ اس میں مروان اور مروان کے والد تکم کا طعن علی لسان النبیؐ ہونا درج ہے۔
جی ہاں، آج کل چونکہ بعض لوگوں نے مروان کو حضرت مروان بنی النعمان بنا دیا ہے، اس
وجہ سے شاید ایسی روایت مشتہرہ معلوم ہوتی ہوگی جس میں مروان پر بنی علی اللہ علیہ وسلم کی لعنت
کا ذکر ہو۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ایسی متعدد روایات حدیث و تاریخ میں موجود ہیں۔ مثال
کے طور پر مستدرک حاکم جلد ۴، ص ۴۸۱ پر حضرت عبداللہ بن زبیر سے روایت مروی ہے کہ:
ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعن الحکمہ وولدا۔ امام حاکم نے اس معنوں کی
اور بھی روایات بیان کی ہیں مگر یہ روایت جو حضرت ابن زبیرؓ کی ہے اس کے متعلق
امام ذہبیؒ نے بھی فرمایا ہے کہ یہ صحیح حدیث ہے۔

ابو تراب کا مفہوم

عثمانی صاحب نے بخاری کی ایک روایت سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی

ہے کہ ”مروان کے سب و قسم کی حقیقت پس آتی تھی کہ وہ حضرت علیؑ کو ابو تراب کہتا تھا جس کے معنی ہیں مٹی کا باپ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم محبت میں اس نام سے پکارتے تھے، مروان زیادہ سے زیادہ اس کے حقیقی معنوں میں استعمال کرتا ہو گا، لیکن عثمانی صاحب کا یہ خیال غلط ہے کہ مروان ابو تراب سے ہیں ”مٹی کا باپ“ مراد لیتا تھا۔ عربی میں ابو کا لفظ بطور مضاف صرف باپ کے معنی میں نہیں آتا، ”والے“ کے معنی میں بھی آتا ہے۔ ابو ہریرہؓ کے معنی بھی بی کے باپ نہیں بلکہ بی والے کے ہیں۔ مروان طنزاً اس لفظ کو خاک آلود کے معنی میں استعمال کرتا تھا۔ بعض دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؑ کے حامیوں کو بھی امیر معاویہؓ کے گورنر اور ساتھی تراہیہ کے نام سے پکارا کرتے تھے۔ چنانچہ حضرت حجر بن عدی کے خلاف جب کوفے کا گورنر زیاد بن ابیہؓ کا مقدمہ بنا رہا تھا تو اس نے جو خط امیر معاویہؓ کو اس سلسلے میں لکھا اسے تاریخ طبری، جلد ۴، ص ۲۰۲ پر نقل کیا گیا ہے، اس میں یہ الفاظ موجود ہیں:

ان الطوائف في هذه الترابية السبائية رأسهم حجر

بن عدی، خالفوا امیر المؤمنین۔

”اس تراہیہ سبائیہ گروہ کے طاغوتوں نے، جن کا سرور حجر بن عدی ہے۔

امیر المؤمنین کی مخالفت شروع کر رکھی ہے۔“

ظاہر ہے کہ زیاد کا یہ خط جو بالآخر حجر بن عدی کے قتل کا محضر نامہ ثابت ہوا، اس

میں ان کے لیے تراہیہ کا لفظ (اور وہ بھی سبائیہ کے ساتھ) نہ تعریفی جملہ ہو سکتا ہے، نہ

اس سے فقط لغوی معنی مراد ہو سکتے ہیں بلکہ اسے یقیناً تحقیر آمیز مفہوم میں استعمال کیا گیا

ہے جس کا مطلب خاک آلود اور خائب و خاسر ہونا ہے۔

۱۰ یہاں یہ واقعہ بھی قابل ذکر ہے کہ حضرت حجر بن عدی اور ان کے ساتھیوں کو جب موت کی سزا سنائی

گئی تو ان کے سامنے امیر معاویہؓ کے لٹھی نے پیش کش کی کہ اگر وہ علیؑ پر لعنت و تبرک کریں تو ان کی ہاں

بخشی ہو سکتی ہے۔ مگر ان سب نے انکار کر دیا اور سزائے موت ناقذ کر دی گئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ امیر معاویہؓ

(باقی برص ۱۲)

مردان اور بنو مردان کا یہ توہین آمیز رویہ اہل بیت ہی تک محدود نہ تھا۔ وہ حضرت
 ۱۱۔ حاکم کو بھی (دو کمر بندوں والی) ذات النطاقین کے نام سے اس لیے پکارتے تھے کہ اس
 سے یہ ان کی تزیین و تخیف ہو۔ اس کے جواب میں حضرت اسماعیل فرماتی تھیں کہ ان لوگوں
 کو کیا معلوم کہ یہ لفظ ذات النطاقین (تو وہ لقب ہے جو مجھے اس لیے عطا کیا گیا تھا کہ میں
 نے اپنا کمر بند پہاڑ کر دو حصوں میں تقسیم کر دیا تھا کہ میں ایک ٹکڑے سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم
 کا توبہ دان ڈھانپ دوں اور یہ اس وقت کی بات ہے جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور میرے
 والد حضرت ابوبکرؓ ہجرت کر کے مکہ چھوڑ رہے تھے۔ یہ قصہ صحاح کی متعدد احادیث میں
 مروی ہے۔

مدیر تبلیغؒ نے چونکہ سب علیؑ والے الزام کی ٹہنے زور شور سے تردید کی ہے
 اور لکھا ہے کہ "مختلفی جانتا ہے کہ مولانا مودودی نے حضرت معاویہؓ پر یہ الزام کس بنیاد پر
 کس دل سے عائد کیا ہے؟" اس لیے میں چاہتا ہوں کہ سب سے آخر میں مولانا اشرف علی
 صاحب تھانویؒ کا ایک ارشاد بھی آپ کی تالیف مسکایات اور لیاہ سے نقل کر دوں۔ اس
 کتاب کے صفحہ ۱۳۴ پر لکھنؤ کے ایک وعظ کے دوران میں شاہ اسماعیل شہیدؒ اور ایک شیعہ
 سبحان علی خاں کا ایک سوال و جواب یوں منقول ہے:

”اٹھائے وعظ میں ایک موقع پر حضرت علیؑ اور حضرت امیر معاویہ رضی
 اللہ عنہما کا ذکر آیا تو سبحان علی خاں پھر بولا اور اس نے حضرت علیؑ کی شان میں
 زبان مدح اور امیر معاویہؓ نیز دوسرے صحابہ کی شان میں زبان تنقیص کھولی تو
 مولانا شہیدؒ پھر کھڑے ہو گئے اور مولانا عبدالحی صاحب کو (وعظ سے) روک

(بقیہ حاشیہ ۱۲) کے خلاف بغاوت کے جرم سے زیادہ سنگین جرم اُن کا سب علیؑ سے انکار تھا۔ مولانا
 مودودی نے آگے چل کر ”آزادی رائے کے خاتمہ کے زیر عنوان اس واقعہ کو بیان کیا ہے اور تاریخی
 کتابوں کے حوالے دیے ہیں مگر اس واقعہ کا حوالہ سب و شتم کے ضمن میں نہیں دیا، لہذا اس واقعہ سے
 بھی سب علیؑ پر لوگوں کو مجبور کرنے کا ثبوت ملتا ہے۔

کر سحان علی خاں سے کہا کہ بتاؤ حضرت علیؑ کے دہلی میں امیر معاویہؓ پر تبرہ ہوتا تھا؟ اس نے کہا نہیں، حضرت علیؑ کا دربار مجھ کوئی سے پاک تھا۔ پھر پوچھا کہ حضرت معاویہؓ کے یہاں حضرت علیؑ پر تبرہ ہوتا تھا؟ کہا کہ بے شک ہوتا تھا۔ اس پر مولانا شبیرؒ نے فرمایا کہ اہل سنت الحمد للہ حضرت علیؑ کے مقلد ہیں اور روافض حضرت معاویہؓ کے۔

اب اگر میں عثمانی صاحب کے الفاظ مستعار لے لوں تو مجھے بھی یہی کہنا چاہیئے کہ خدا ہی جانتا ہے کہ شاہ اسماعیل شبیرؒ نے حضرت معاویہؓ پر یہ الزام کس بنیاد پر کس دل سے عاید کیا، اور پھر مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ کے لیے یہ کیونکر ممکن ہوا کہ اس الزام کو اپنے قلم سے نقل فرما کر اس کی تائید و توثیق کر دیں؟

حقیقت یہ ہے کہ حضرت امیر معاویہؓ کے جن اقدامات کے حق میں کتاب اللہ و سنت رسول اور سلب خلافت راشدہ سے کوئی دلیل یا سند پیش نہیں کی جاسکتی، ان افعال کو خلافت کتاب و سنت کہنے یا ان پر بدعت کا اطلاق کرنے میں اہل سنت کے ہاں کوئی امر مانع نہیں ہے کیونکہ اہل سنت صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کوان معنوں میں معصوم نہیں سمجھتے ہیں، جس طرح اہل تشیع اپنے اماموں کو معصوم عن الصغائر و الکبائر سمجھتے ہیں۔ مولانا بدر عالم صاحب مدنی رفیق ندوۃ المصنفین علمائے دیوبند میں اہم مقام رکھتے ہیں۔ وہ اپنی کتاب ترجمان السنۃ جلد سوم ص ۲۶ پر الرسول العظیم و عصمتہ راہم صلی اللہ علیہ وسلم کے زیر عنوان لکھتے ہیں:

”رسول کے فیصلے کے سوا کسی کے فیصلے کو الہی فیصلہ اور قضاء الہی نہیں کہا جاسکتا اور نہ رسول کے فیصلہ کے علاوہ کسی اور بشر کا فیصلہ نکتہ چینی سے بالاتر ہو سکتا ہے اور اس لیے رسول کے علاوہ ہر انسان کے فیصلہ پر دل و جان سے راضی ہونا لازم قرار نہیں دیا جاسکتا۔“

یہ وہی بات ہے جو جماعت اسلامی کے دستور میں درج ہے کہ انسان رسول خدا کے سوا کسی انسان کو معیارِ حق نہ بنائے، کسی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھے اور اس پر ناحق ناروا ہنگامہ آرائی ہوتی رہتی ہے۔

۱۲) مسئلہ سب و شتم

میں نے ضروری آثار و شواہد کے ساتھ اس امر کا پورا ثبوت فراہم کر دیا تھا کہ سب و شتم کی مہم کا آغاز امیر معاویہؓ نے کیا تھا اور حضرت عمرؓ و عبدالعزیزؓ کے عہد تک یہ پورے زور شور سے جاری رہی تھی۔ مگر مجھے سخت حیرت ہے کہ مدیرِ ابلاغ نے پھر میری باتوں کو غلط قرار دینے کی کوشش کی ہے اور میں بڑے دکھ اور افسوس کے ساتھ دوبارہ مجبوراً اس تکلیف دہ موضوع پر کلام کر رہا ہوں۔ انہوں نے میری تردید کرتے ہوئے پہلے اس روایت کا حوالہ دیا ہے جو میں نے البدایہ سے نقل کی تھی اور جس میں یہ مذکور ہے کہ امیر معاویہؓ نے حضرت سجادؓ ابن ابی وقاص کے سامنے حضرت علیؓ کے حق میں بد گوئی اور سب و شتم کا آغاز کر دیا۔ اس کے بعد مسلم کی جو روایت میں نے درج کی ہے، اُسے دوبارہ نقل کیا ہے جو یوں ہے:

”امرو معاویۃ بن ابی سفیان سعداً فقال ما منعك ان تسب

ابا تراب۔ فقال اما ما ذکوت ثلاثاً قالہن رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم فلن استہ ۛ

اس روایت کا ترجمہ بھی میرے الفاظ میں مولانا محمد تقی صاحب نے دیا ہے اور وہ یہ ہے:

”حضرت معاویہؓ نے حضرت سعدؓ کو حکم دیا، پھر کیا کہ آپ کو کس چیز نے روکا ہے

کہ آپ ابو تراب (حضرت علیؓ) پر سب و شتم کریں۔ انہوں نے جواب دیا کہ جب میں ان

تین ارشادات کو یاد کرتا ہوں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کے متعلق

فرمائے تھے تو میں ہرگز ان پر سب و شتم نہیں کر سکتا ۛ

اس پر مولانا عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ ”سب سے پہلا سوال تو یہ پیدا ہوتا ہے

کہ اگر اس ترجمہ کو درست مان لیا جائے، تب بھی اس کی روشنی میں اس قول کی دلیل کیسے مل

گئی کہ ”حضرت معاویہؓ نے خطبوں میں برسرِ منبر حضرت علیؓ پر سب و شتم کی بوچھاڑ کرتے تھے ۛ

بہتر ہوتا کہ عثمانی صاحب میرے غلط ترجمے کے ساتھ اپنا درست ترجمہ بھی درج فرمادیتے،

اس کے بغیر آخر میری غلطی کی اصلاح کیسے ہو سکتی ہے؟ پھر میری اس ایک پیش کردہ روایت

پر یہ سوال کتنا عجیب و غریب ہے کہ اس میں خطبوں میں برسرِ منبر سب و شتم کا ثبوت کیسے

ملتا ہے؟ کیا میں نے سب و شتم کے ثبوت میں بس یہی ایک یا دو روایتیں نقل کی تھیں؟ میں نے توفیق الباری، مسند احمد، ابوداؤد، ابن ماجہ، تاریخ طبری، البدایہ، الکامل، اور دیگر کتب کے متعدد حوالوں سے یہ بات نہایت صراحت و وضاحت سے ثابت کر دی تھی کہ حضرت معاویہؓ اور آپ کے گورنر برسر منبر سب و شتم کرتے تھے۔ اس کے بعد بھی اگر دلائل و شواہد کا مطالبہ بدستور قائم ہے تو میں اس موضوع پر ایک پوری کتاب لکھ سکتا ہوں۔ مگر میں یہاں دوبارہ عرض کرتا ہوں کہ اس سب و شتم کے نقوش اور اوراق تاریخ پر اتنے جلی اور نمایاں عنوان کے ساتھ ثبت ہیں کہ ان کے لیے کسی حوالے کا اندراج تکلف سے کم نہیں ہے۔ مؤرخین اسے ایک مسلمہ واقعہ کے طور پر بیان کرتے ہیں اور مولانا مودودی یا میرے لیے یہ ضروری ہی نہ تھا کہ اس کے لیے کوئی حوالہ دیتے ہو پہلے دیئے گئے یا اب دیئے جائیں گے وہ "تبرغاء" دیئے جائیں گے۔ متعدد اہل علم نے اس سب و شتم کی رسم کو بطور ایک بدیہی واقعہ کے بیان کیا ہے اور بعض نے اس کے لیے کسی حوالے کی سرے سے ضرورت ہی محسوس نہیں کی۔ میں یہاں اس کی چند مثالیں پیش کیے دیتا ہوں۔ مولانا شاہ معین الدین احمد صاحب ندوی اپنی کتاب "تاریخ اسلام" جلد دوم، طبع پنجم مسک ۱۳ پر لکھتے ہیں:

"امیر معاویہؓ نے اپنے زمانے میں برسر منبر حضرت علیؓ پر سب و شتم

کی مذموم رسم جاری کی تھی اور ان کے تمام عمال اس رسم کو ادا کرتے تھے نیز

بن شعبہ بڑی خوبیوں کے بزرگ تھے، لیکن امیر معاویہؓ کی تھکید میں یہ بھی اس

مذموم بدعت سے نہ بچ سکے۔ مجرّم مدی اور ان کی جماعت کو قدرۃ اس

سے تکلیف پہنچتی تھی..... مغیرہ بن شعبہ کے بعد زیاد کے زمانہ میں بھی یہ

رسم جاری رہی۔"

مشہور مصری عالم و مؤرخ استاد محمد ابو زہرہ، اپنی تصنیف "تاریخ المذاهب الاسلامیہ"

الجزء الاول ص ۳ مطبوعہ دار الفکر العربی میں لکھتے ہیں:

وقد كان العصر الاموي محرمًا على المغالاة في تقدير علي رضي الله

عنه لان معاوية بن سنانة سيئة في عهدا وفي من خلفه من الامويين

حتیٰ محمد بن عبد العزیز و ثلاث السنتہ علیٰ لعن امام الہدیٰ علی ابن
ابی طالب رضی اللہ عنہ عقب قتلہ من خطبہ و لقد استنکر بقیۃ العیالۃ
و نہوا معاویہ و ولانہ عن ذلک عن حق لقد کتبت امر سلمۃ زوج رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الیہ کتلتا تبہا و تقول فیہ انکم تلعنون اللہ
و رسولہ علی منابرکم و ذلک انکم تلعنون علی ابن ابی طالب و من
احبہ و اشہد ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احبہ۔

”اور نبی اکرامہ حضرت علیؑ کی قدر و منزلت اور تعظیم و تکریم میں مزید اضافے
کا یہ سبب ثابت ہوا، کیونکہ امیر معاویہؓ نے اپنے خطبے میں ایک بُری سنت قائم کی جو
اس کے بعد کے ہاشمیوں نے بھی حضرت عمر بن عبد العزیز کے عہد تک جاری رکھی۔
یہ سنت یہ تھی کہ امام بُدی علی رضی اللہ عنہ پر خطبہ جمعہ کے آخر میں لعنت کی جاتی تھی دوسرے
صحابہ کرام نے اس پر نکیر کیا اور معاویہؓ اور آپ کے گورنروں کو اس سے منع کیا
تھی کہ ام المؤمنین حضرت ام سلمہؓ نے امیر معاویہؓ کی طرف خط لکھا جس میں اس فصل
سے باز رہنے کو کہا اور اس میں لکھا کہ تم لوگ اللہ اور اس کے رسول پر برسرِ منبر
لعن طعن کرتے ہو پھر یہ اس طرح کہ علی ابن ابی طالب پر اور جنہوں نے ان سے محبت
کی ان پر لعنت بھیجتے ہو اور میں اس کی گواہی دیتی ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو حضرت علیؑ محبوب تھے۔“

مشہور مؤرخ ابو الفداء عماد الدین اسماعیل شافعی (وفات: ۷۴۲ھ) جو صحابہ و شام کے والی
تھے اور الملک الموبد کے لقب سے معروف تھے، وہ اپنی تاریخ المختصر فی اخبار البشر میں
امیر معاویہؓ کے حالات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”یہاں محمد ابوزہرہ نے بھی سنت کا لفظ استعمال کیا ہے اور سب علی کے دشمن میں جو اقوال میں نے حافظ ابن حجر
عسقلانی اور ابن حجر کی نقل کیے ہیں انہوں نے بھی اُس طریقے کو سنت لکھا ہے۔ اب یہ کیسی اور کس کی
سنت ہے، اس کو ہر شخص باسانی غور و فکر سکتا ہے۔“

كان معاوية وعنه يداعون لعثمان في الخطبة يوم الجمعة ويستون
علياً ويقعون فيه۔ (المختصر في اخبار البشر جلد ۲ صفحہ ۹۵-۹۶، دار البھار، بیروت ۱۳۵۱ء)۔

”معاویہؓ اور ان کے گورنر جمعہ کے خطبے میں حضرت عثمان کے حق میں دھا کرتے تھے

اور حضرت علیؓ پر سب و شتم اور ان کی بدگوئی کرتے تھے۔“

آگے چل کر ابو العذار عمر بن عبد العزیز کے سوانح بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:-

كان خلفاء بني امية يستون علياً رضي الله عنه من سنة احدى

واربعين وهي السنة التي خلع الحسن فيها نفسه من الخلافة

الى اول سنة تسع وتسعين فلما ولي عمر ابطال ذلك۔

(المختصر، الجزء الثالث صفحہ ۱۳۸)

”خلفائے بنی امیہ نے سنیہ سے حضرت علیؓ پر سب و شتم کا آغاز کیا اور یہ وہ

سال ہے جب حضرت حسنؓ خلافت سے دست بردار ہوئے۔ یہ سلسلہ سنیہ کے اوائل

تک جاری رہا۔ جب حضرت عمر بن عبد العزیز خلیفہ ہوئے تو انہوں نے اس کا خاتمہ کیا۔“

امام ابن خزم اندلسی اپنی تصنیف ”مجموع السیرۃ“ کے ساتھ ملحقہ رسالہ ”اسماء الخلفاء والولاء“

میں بنو عباس کا ذکر کرتے ہوئے پہلے تو ان کی مذمت کرتے ہیں، پھر فرماتے ہیں:

الا انهم لم يعملوا بسب احد من الصحابة رضوان الله عليهم

بخلاف ما كان بنو امية يستعملون لعن علي بن ابي طالب رضوان

الله عليه ولعن بذي الطاهرين بنی الزہراء وکلام کان علی هذا احاشا

عمر بن عبد العزیز ویزید بن الولید رحمہما اللہ تعالیٰ، فانہما لم

يستجيزا ذلك۔

”مگر بنو عباس نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کسی پر علانیہ سب و شتم نہیں کیا۔

اس کے برعکس بنو امیہ نے ایسے گورنر مقرر کیے جو علیؓ بن ابی طالب اور آپ کے صحابہ کرامؓ

بنی فاطمہ الزہراء پر لعنت کرتے تھے۔ ان سب کا یہی حال تھا سوائے حضرت عمرؓ بن عبد العزیز

اور یزید بن ولید کے کہ ان دونوں نے اس لعن طعن کی عبادت نہیں دی۔“

(جوامع السيرة لابن حزم، تحقیق و مراجعتہ احمد محمد شاگر، دار المعارف مصر، ص ۲۶۶)
 ڈاکٹر عمر فروخ ایک مشہور اور کثیر التصنیف عالم ہیں، مجمع اللغة العربیہ، قاہرہ، الجمع العلمی
 العربی، دمشق، جمیعت بحوث الاسلامیہ، ہند وغیرہ کے رکن ہیں۔ انہوں نے حضرت عمر بن عبد العزیز کی
 سیرت "الخلیفة الزاہد" کے نام سے لکھی ہے۔ اس میں ایک مستقل فصل "بدعت معاویہ" کے
 زیر عنوان ہے۔ اس بدعت کو وہ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

وكانت سورت في البلدان بدعة وقت فكشفت عن وجهها ثم
 سارت تعلقا كل المنابر وتصرخ في كل الاذان ولم تستمع فصعدت في منبر
 رسول الله وبين اهله وعلى منابر كان ابتداهما معاوية بن ابي سفيان
 واصدار امره الى الولاة ان يجعلوها تقليدا في خطب الجمعة -

”مہدی امیہ میں ایک بدعت دیار و اصحاب میں رائج ہوئی۔ یہ ایک شرمناک بدعت
 تھی جس نے سر اٹھایا اور چار سو پھیل گئی، سچی کہ اس نے ہر منبر کو ہمال کیا اور ہر شخص کی
 سمع غراشی کی۔ یہ بدعت مسجد نبوی، منبر رسول اور اہل بیت پر کلمہ آور ہونے سے بھی باز نہ رو
 سکی۔ اس کا آغاز امیر معاویہ نے کیا تھا اور اپنے گورنروں کے نام فرمان جاری کیا تھا کہ
 وہ اسے جمعہ کے خطبوں میں مستقل طور پر اختیار کریں۔“

مصنف موصوف نے تین صفحات میں سب و شتم کی اس مہم کو تفصیلاً بیان کیا ہے اور لکھا
 ہے کہ حضرت معاویہ کا گمان یہ تھا کہ اس طرح ان کی سلطنت مستحکم ہوگی اور اہل بیت کی عظمت و
 عقیدت ختم ہوگی۔ پھر لکھتے ہیں:

واخطأ معاوية الرأي وجاوز الحلم الذي قالوا انه وسهم به وعادات
 البدعة بغير ما ظن وراى -

”امیر معاویہ کا یہ خیال غلط ثابت ہوا اور انہوں نے اس بدداری سے تجاوز کیا جس
 کی وہ شہرت رکھتے تھے۔ اس بدعت کا نتیجہ ان کے گمان اور رائے کے خلاف
 برآمد ہوا۔“

شیخ محمد بن احمد السفارینی الحنبلی اپنی کتاب لوامع الانوار البہیہ و مواطع الاسرار الاثریہ کے ص ۳۳۹

پر فرماتے ہیں کہ حضرت علیؑ کے مناقب و فضائل احادیث میں اس وجہ سے بکثرت مروی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس عظیم اختلاف و ابتلاء پر مطلع فرمادیا تھا جس سے حضرت علیؑ آگے چل کر دوچار ہونے والے تھے، اس لیے آنحضورؐ نے امت کی نصیح و خیر خواہی کے پیش نظر فضائل علیؑ کو بیان فرمادیا کہ امت ان سے تمسک کر کے نجات حاصل کرے۔ چنانچہ جب بنو امیہ نے سنا کہ حضرت علیؑ کی سب و تنقیص کی مہم چلائی اور فرارِ ج نے بھی ان کی ہمنوائی کی، اس وقت محدثین کرام نے آنحضورؐ کے ارشاد فرمودہ مناقب علیؑ کو کھول کھول کر بیان کیا اور حمایتِ حق کا سامان فراہم کیا۔

میں نے الہدایہ کی روایت نقل کی تھی جس میں یہ ذکر تھا کہ امیر معاویہؓ نے حضرت سعد ابن ابی وقاص کے سامنے نجی مجلس میں حضرت علیؑ کو برا بھلا کہا تھا اور لکھا تھا کہ ایک طرح سے پرائیویٹ مجلس میں سب و شتم اپنے ساتھ اغتیاب کو بھی جمع کر لیتا ہے۔ اس سے بھی مدیر البلاغؒ نے دو نکتے پیدا کر لیے ہیں۔ ایک یہ کہ ممبر ہر سب و شتم اغتیاب کیوں نہیں، دوسرا نکتہ یہ ہے کہ تم نے تو گویا پرائیویٹ مجلس میں برائی کرنے کو زیادہ مذموم سمجھا، حالانکہ مولانا مودودی تو یہ کہتے ہیں کہ جمعہ کے خطبے میں یہ فعل زیادہ گستاخانہ ہے۔ اگر اس طرح کے لاعلمی معارضات کا جواب بھی ضروری ہے، تو میرا جواب یہ ہے کہ حضرت علیؑ جب کوفے میں تھے تو شام کے منبروں پر انہیں کو سنا اور حضرت علیؑ کی وفات کے بعد ان پر سب و شتم کرنا یہ بلاشبہ غیبت تھا اور اس حد تک مجھے عثمانی صاحب کے نکتہء اولیٰ سے پورا اتفاق ہے۔ لیکن جیسا کہ میں ابن حجرؒ کے حوالے سے آئندہ نقل کروں گا اور مولانا مودودی الہدایہ وغیرہ کے حوالے سے لکھ چکے ہیں، جب امیر معاویہؓ کا گورنر مردان حضرت حسنینؓ کے نو دروڑا نہیں اور ان کے والد ماجد کو خطبہ جمعہ میں گالیاں دیتا تھا، اسے غیبت کہنا تو مشکل ہے، البتہ اس میں

۱۔ یہ تقریباً وہی مضمون ہے جو حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں درج کیا ہے اور جسے پہلے نقل کیا جا چکا ہے۔ حضرت علیؑ پر سب و شتم کے ثبوت میں متعدد دیگر اقوال آئے "عدالت صحابہ" اور "مروان اور اس کا باپ" کے زیر عنوان مضامین میں بھی ملے۔ یعنی حوالے آئے باب ختم میں بھی ہیں میں سے ایک محمد تقی صاحبؒ کی مطبوعہ کتاب کا ہے۔

غیبت کا قبیح پہلو اگر مفقود ہے، تو اس کے بجائے یہ مذموم پہلو موجود ہے کہ خطبہ جمعہ کو ایسی آلودگی سے طوث کیا جائے۔ میرے لیے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ ان دونوں میں سے زیادہ برا کام کونسا ہے۔ میرے نزدیک دونوں ہی اپنی شاعت میں ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر ہیں۔ اگر آپ کے خیال میں میری بات اور مولانا مودودی کی بات میں تفاوت و اختلاف ہے تو چلیے یوں ہی سہی۔ میں نے یہ کب کہا ہے کہ مجھے مولانا کی ہر بات سے کلی اتفاق ہے۔

اُردو اور عربی والا سب و شتم

میں نے کتب حدیث میں سے سب علی کا جو قطعی ثبوت پیش کیا تھا، اس سے صریح انکار کی گنجائش چھوٹکے نہیں ہے، اس لیے ”مدیر البلاغ“ نے اس کے بالواسطہ انکار کے لیے استدلال کا ایک دوسرا پہلو اختیار کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ اردو میں لفظ سب و شتم جس مفہوم میں استعمال ہوتا ہے، عربی میں نہیں ہوتا۔ عربی میں معمولی سے اعتراض یا تغلیط کو بھی لفظ ”سب“ سے تعبیر کر دیتے ہیں۔ اپنے اس دعوے کی دلیل میں انہوں نے صحیح مسلم کی ایک حدیث پیش کی ہے جس میں دو صحابہ ان کے متعلق ذکر ہے کہ انہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ”سب“ فرمایا۔ ”مدیر البلاغ“ کا کہنا یہ ہے کہ یہاں مطلب معاذ اللہ یہ تو نہیں ہو سکتا کہ آپ نے گالیاں دیں۔ یہاں سب کا لفظ غلطی پر ٹوکنے کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اس لیے امیر معاویہؓ کے متعلق جو سب کا لفظ آیا ہے، اس کا حاصل حضرت علیؓ کے طرز عمل پر اعتراض کرنا، اسے غلط ٹھہرانا ہے۔ اس سے زاہد کچھ نہیں۔

لیکن ”مدیر البلاغ“ کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ اردو میں لفظ سب و شتم جن معنوں میں آتا ہے، عربی میں نہیں آتا۔ اس کے برعکس حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں الفاظ عربی، فارسی اور اردو میں ایک ہی مفہوم کے حامل ہیں۔ البتہ یہ ضروری نہیں ہے کہ ان الفاظ کا مطلب ہر حال میں گالی دینا ہی ہو، لیکن یہ بات بھی بالکل غلط ہے کہ عربی میں معمولی سے اعتراض یا غلطی کی نشان دہی کو بھی ”سب“ کے لفظ سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔ عربی میں بھی یہ لفظ یا تو بدگوئی اور کالم گلوچ کے لیے آتا ہے، یا پھر طعن و تشنیع، زجر و توبیخ اور ڈانٹ ڈپٹ کے لیے آتا ہے۔

نہایہ ابن اثیر، قاموس، اسمعاج وغیرہ میں اس کے یہی معانی بیان کیے گئے ہیں۔ لیکن یہ بات ظاہر ہے کہ سب و شتم کا انداز اور اس کے اسلوب و الفاظ ہر حال میں ایک نہیں ہو سکتے۔ اس میں فریقین کی ذات اور حیثیت جس مرتبہ و منزلت کی حامل ہوگی، سب و شتم کے الفاظ بھی اسی کے موافق ہوں گے اور بسا اوقات ایک ہی قسم کے الفاظ ایک موقع و محل میں سب و شتم پر دل ہوں گے اور دوسرے مقام پر نہ ہوں گے۔ اب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس تو بہت اعلیٰ و ارفع ہے، ہم تو حضرت امیر معاویہؓ اور حضرت مغیرہ بن شعبہ کے بارے میں بھی یہ گمان نہیں کر سکتے کہ وہ خدا نخواستہ کسی کو ماں بہن کی گالیاں دیتے ہوں گے جیسی کہ اہل قسم کے لوگ دیتے ہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں ہے کہ فسبہما النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مراد یہ ہے کہ آنحضورؐ نے بس غلطی پر ٹوک دیا۔ یہ غزوہ تبوک کا واقعہ ہے جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح حکم دے دیا تھا کہ کل تم لوگ انشاء اللہ ایک چٹھے پر اترو گے تو جو شخص ہم سے پہلے وہاں پہنچے وہ پانی کو بالکل نہ چھوئے۔ اس کے باوجود ایسا ہوا کہ دو صاحبوں نے جا کر پانی استعمال کر لیا۔ ظاہر ہے کہ اس صریح حکم کی خلاف ورزی آنحضورؐ کے لیے سخت موجب کوفت ہوئی ہوگی اور آپؐ نے خلافت معمول ہی سخت الفاظ میں ڈانٹا ہوگا جنہیں حضرت معاذؓ نے اس طرح روایت کیا کہ:-

فسبہما وقال لہما ما شاء اللہ ان یقول۔

”آنحضورؐ نے برا بھلا کہا اور جو کچھ اللہ کو منظور تھا وہ کچھ فرمایا۔“

یہاں اس بات کو واضح کر دینا بھی مناسب ہے کہ دوسرے لوگوں کے سب و شتم اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سب میں ایک بنیادی فرق یہ بھی ہے کہ اس فعل کا مصدر اگر آنحضرتؐ کی ذات مبارک سے بتقاضائے بشریت ہو تو اسے اس شخص کے حق میں اللہ نے موجب رحمت و برکت بنا دیا ہے جو خطاب اس کا مورد بن گیا ہو، یہ خاصیت کسی دوسرے شخص کو حاصل نہیں ہے۔ چنانچہ صحیح مسلم ہی کا ایک باب ہے جس کا عنوان ہے:-

من لعنہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اوسبہ اود عاملیہ ولیس

ہواھلًا لذلک کان لہ سزا کوفۃ واجزا ورحمۃ۔

”نبی صلی اللہ علیہ وسلم جس پر لعنت یا سب یا بددعا کریں اور وہ اس کا سزاوار

نہ ہو تو یہ چیز اس کے حق میں اجر و برکت اور رحمت بن جائے گی۔“

اس کے بعد حدیث ہے کہ دو آدمیوں نے آنحضرتؐ سے کوئی ایسی بات کہی کہ آپ سخت ناراض ہوئے اور آپ نے ان پر لعنت اور سب کا اظہار فرمایا، (فلعنہما و ستہما) اور باہر نکال دیا۔ حضرت عائشہؓ نے اس پر کہا ”یا رسول اللہ، کسی اور کو خیر سے حصہ ملے تو ملے، مگر یہ دونوں تو بالکل اس سے محروم ہو گئے۔“ آنحضرتؐ نے فرمایا ”کس طرح؟ وہ بولیں“ آپ نے ان پر سب اور لعنت بھیجی۔“ آنحضرتؐ نے فرمایا ”کیا تمہیں معلوم نہیں کہ میں نے اپنے رب سے یہ بات ٹھہرائی ہے کہ اے اللہ، میں ایک بشر ہوں، میں جس مسلمان پر بھی سب یا لعنت کروں، بددعا کروں، وہ اس کے لیے باعثِ اجر و تزکیہ ہو۔“ دوسری حدیث میں ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ”اے اللہ، میں بشر ہوں، اگر کسی مومن کو ایذا دوں، اس پر شتم کروں، لعنت کروں یا کوڑے ماروں، تو اس کے لیے قیامت کے روز اس فعل کو رحمت و تقرب کا ذریعہ بنا۔“ معلوم ہوا کہ جو شخص سب و شتم یا لعنت کا مستحق ہو، اس پر لعنت و نفرین کرنے میں مضائقہ نہیں، لیکن لعنت یا سب و شتم کے عربی یا اردو مفہوم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت عائشہؓ جو روایت کر رہی ہیں کہ آنحضرتؐ نے دو اشخاص پر لعنت کی اور انہیں نکال دیا (الخروجہما) تو اس میں لعنت کا مفہوم وہی ہے جو ایک اردو دان سمجھتا ہے، بلکہ اس کے لیے لفظ بھی لعنت ہی کا استعمال فرمایا ہوگا۔ جہاں تک سب یا برا بھلا کہنے کا تعلق ہے، اس کی تشریح ہمیں بہت سی احادیث میں مل جاتی ہے، مثال کے طور پر آنحضرتؐ جب کسی پر ناراض ہوتے تھے تو فرماتے تھے: ”تیری ماں تجھے روئے، تجھے رونے والیاں روئیں، تجھ میں جاہلیت ہے،

یہی معاملہ ان روایات کا ہے جن میں حضرت علیؓ پر سب و شتم کا ذکر ہے۔ بعض میں سب کے علاوہ لعنت، شتم اور اس طرح کے بعض دوسرے الفاظ آئے ہیں جن کی وہ توجیہ بالکل نہیں کی جاسکتی اور نہ وہ معافی مراد لیے جاسکتے ہیں جو عثمانی صاحب لینے کی سعی کر رہے ہیں۔

تیری تباہی ہو، تیری ناک یا چہرہ خاک آلود ہو۔ بعض اوقات اس سے زیادہ سخت الفاظ فرماتے تھے، مگر اللہ تعالیٰ نے آنحضرتؐ کی لعنت اور بددعا کو اگر وہ ایسے مسلمان کے خلاف صادر ہو جو اس کا مستحق نہ ہو، اس شخص کے حق میں رحمت بنادیا۔ اس سے یہ استدلال نہیں کیا جا سکتا کہ لعنت اور بددعا، بالخصوص اسے عام طریقہ و تیرہ بنالینا جائز ہے یا عربی زبان میں سب و لعنت کے معنی اردو کے معانی سے مختلف ہیں۔ قرآن مجید میں ہے:-

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدَاوَةً بَغْيٍ عَلَيْهِمْ - (الانعام - ۱۰۸)

مولانا اشرف علی صاحب تھانوی اس کا ترجمہ فرماتے ہیں:-

”اور دشنام مت دو ان کو جن کی یہ لوگ خدا کو چھوڑ کر عبادت کرتے ہیں کیونکہ وہ براہِ جہل حد سے گزر کر اللہ تعالیٰ کی شان میں گستاخی کریں گے۔“
شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے اس آیت کا ترجمہ یوں فرمایا ہے:-

”دشنام مہمید کسائے را کہ شرکان نے پرستند بجز خدا، زیرا کہ ایشان دشنام خواہند داد خدا را از روی ظلم بغیر دانش۔“

اب اس آیت میں بھی سب کا مطلب بتوں یا معبودوں کو غلط روش پر محض ٹوک دینا یا ان پر معمولی سا اعتراض کرنا نہیں ہو سکتا اور مترجمین حضرات نے سب کا جو ترجمہ دشنام یا گالی سے کیا ہے اس کا مطلب بھی شوقیانہ مغالطات نہیں ہو سکتا، بلکہ مراد لعن طعن اور بدگوئی ہے جس سے مقصود محض دل آزاری ہو۔ پھر جیسا کہ پہلے اشارۃً ذکر ہو چکا بسا اوقات ایک ہی قسم کے الفاظ اگر کوئی بڑا چھوٹے کے لیے یا آقا اپنے ماتحت کے لیے کہہ دے تو سب و شتم تصور نہیں ہوں گے لیکن وہی الفاظ اگر کم مرتبے کا انسان بڑے مرتبے والے کے حق میں استعمال کرے تو وہ سب اور گالی کی تعریف میں آسکیں گے۔ مثال کے طور پر باپ بیٹے کو یا بڑا بھائی چھوٹے بھائی کو کو دن یا پاجی یا گاؤ دی کہہ دے تو معنایقہ نہیں، لیکن چھوٹا اگر یہی الفاظ پلٹ کر بڑے کو کہہ دے تو یہ بلاشبہ سب و شتم کے زمرے میں داخل ہوں گے، اب مدیر البلاغ خود تسلیم کرتے ہیں کہ حضرت معاویہؓ اپنے ذاتی خصائل و اوصاف میں حضرت علیؓ کے ہم پلہ نہ تھے تو پھر حضرت معاویہؓ کے لیے یہ کیسے مناسب تھا کہ آپ خفیہ یا علانیہ نہ صرف حضرت

علیؑ کو مطعون و مجروح کرتے، بلکہ دوسروں کو بھی اس پر آمادہ کرتے، جو ایسا نہ کرتا اس سے باز پرس فرماتے اور وہ بھی ان کی وفات کے بعد اپنی کتاب کے صفحہ ۲۶ پر عثمانی صاحب نے خود یہ لکھا ہے کہ "بُسر بن اوطاة نے حضرت علیؑ کو کچھ برا بھلا کہا" تو حضرت معاویہؓ نے کہا: "تم علیؑ کو گالی دیتے ہو" گویا کہ یہاں عثمانی صاحب نے تسلیم کر لیا کہ یہ بد گوئی گالی کے مترادف تھی۔

پھر یہ بات بھی عجیب ہے کہ ایک طرف مولانا محمد تقی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "یہ بات بلا خوف تردید کہی جاسکتی ہے کہ حضرت معاویہؓ نے حضرت سعدؓ کے سامنے حضرت علیؑ پر جوست کیا یا کرنے کی ہدایت کی، تو وہ اُردو والا سب و شتم" نہیں تھا، بلکہ اس سے مراد حضرت علیؑ پر اعتراض کرنا اور ان کی غلطی سے اپنی برائت کا اظہار تھا، اس سے زائد کچھ نہیں" اور دوسری طرف صاحب موصوف اس بات کو ثابت کرنے پر بڑا زور لگا چکے ہیں کہ جن راویوں نے حضرت علیؑ پر سب و شتم والی روایات بیان کی ہیں وہ سب امیر معاویہؓ کے جانی دشمن، کٹے اور جلے بھنے رافضی اور دروغ باف ہیں۔ اگر سارے سب و شتم کا حاصل اور مفاد و مال بس یہ ہے کہ امیر معاویہؓ حضرت علیؑ پر اعتراض فرمادیتے تھے تو اس کے لیے راویوں کو لتاڑنے اور ان کے لٹے لینے کی کیا ضرورت ہے؟ بالخصوص جب کہ ان واقعات کو اکثر اور بالتصريح بیان کرنے والے نہایت عادل، ثقہ اور سنی راوی ہیں۔ پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ حضرت علیؑ پر جس سب و شتم کا ذکر بار بار محدث اور تاریخ کی کتابوں میں آیا ہے، اگر اس کا مفہوم صرف یہ ہے کہ کوئی ایک آدمی غیر محتاط لفظ امیر معاویہؓ کی زبان سے نکل گیا ہو، جیسا کہ عثمانی صاحب ہمیں باور کرانا چاہتے ہیں، تو اس شدید نکیر و احتجاج کی کیا توجیہ کی جاسکتی ہے اور اُسے کس طرح حق بجانب کہا جاسکتا ہے جو بعض جلیل القدر اصحاب کی طرف سے اس کے خلاف صادر ہوا؟ مثال کے طور پر حضرت سعدؓ ہی کے واقعہ کو لیجیے۔ میں نے ابداً یہ سے جو روایت نقل کی تھی اس میں یہ الفاظ ہیں کہ حضرت امیر معاویہؓ نے حضرت سعدؓ کو اپنے پاس بٹھایا، پھر حضرت علیؑ کی برائی اور عیب چینی شروع کر دی (خوقع فیہ)۔ اس پر حضرت سعدؓ نے فرمایا کہ آپ نے مجھے گھر پر بلایا اور پھر علیؑ کو برا بھلا کہنا شروع کر دیا (وقعت فی علی تشتیمہ)۔ پھر حضرت سعدؓ نے حضرت علیؑ کے

فضائل و مناقب بیان کیے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی تھے۔ اس کے بعد حضرت سعدؓ وہاں سے دامن بھاڑتے ہوئے اور یہ کہتے ہوئے اٹھ کر چل دیئے کہ میں اس قدر کبھی بھی آپ کے ہاں نہیں آؤں گا۔ اب کیا کوئی شخص اس بات پر یقین کر سکتا ہے کہ حضرت سعدؓ امیر معاویہؓ کے محض ایک آدمی غیر محتاط لفظ یا معمولی اعتراض پر اس حد تک غضبناک ہوئے ہوں گے؟ پھر فتح الباری، مناقب علیؓ کی شرح میں حضرت سعدؓ کا قول مسند ابی نعیم سے یوں مروی ہے کہ اگر میرے سر پر آ رہ رکھ کر مجھے سبت علیؓ کے لیے کہا جائے تو میں ابد تک یہ کام نہیں کروں گا۔ کیا اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ بدست و شتم میں ذرا سا اظہار اختلاف و اعتراض ہے؟

سبت علیؓ کا مفہوم اور اس کی مثالیں

ام المومنین حضرت ام سلمہؓ نے اس بُری رسم پر متعدد مرتبہ نفرت و ملامت کا اظہار فرمایا۔ ایک حوالہ ابو ذرہ صاحب کی کتاب سے ادھر نقل ہو چکا ہے۔ ایک دوسرا حوالہ میں پہلی بحث میں مسند احمد کا دے چکا ہوں کہ حضرت ام سلمہؓ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر بدست و شتم کیوں ہو رہا ہے؟ سننے والوں نے حیرت سے پوچھا کہ کہاں اور کیسے؟ تو آپ نے جواب دیا کہ کیا حضرت علیؓ بدست و شتم نہیں ہو رہا جو آنحضورؐ پر سبت و شتم کے مترادف ہے کیونکہ آنحضورؐ علیؓ سے محبت کرتے تھے اور میں اس کی گواہ ہوں؟ پھر میں نے سنن ابی داؤد اور مسند احمد کی روایات نقل کی تھیں جن میں مذکور ہے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ جب وہ کوفہ میں امیر معاویہؓ کے عامل تھے، تو ان کی موجودگی میں مسجد کے اندر سبت علیؓ کا ارتکاب ہوتا تھا اور حضرت مغیرہؓ بھی اس میں شریک تھے جس پر حضرت سعیدؓ بن زید نے سخت صدمائے احتجاج بلند کی کہ یہ کیا ہو رہا ہے اور اس رسم بد کو بند کیوں نہیں کیا جاتا؟ اب ان ساری تصریحات سے مدیر البلاغ اگر آنکھیں میچ کر بس یہ کہتے رہیں کہ عربی والا سبت اور ہے، اردو والا اور ہے اور یہ محض ذرا سا اظہار اختلاف تھا، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ام المومنینؓ اور عشرہ مبشرہ میں شامل ان دونوں اصحاب رسولؐ نے خواہ مخواہ اور بیجا بات کا قنکر بنایا، ورنہ امیر معاویہؓ اور ان کے گورنروں کا تو سرے سے کوئی قصور ہی نہ تھا۔

وہ بس اتنی بات کہتے تھے کہ حضرت علیؑ کا تلین عثمان سے قصاص لینے میں مدافعت برت رہے ہیں اور اتنی سی بات تھی جسے افساد کر دیا! اب اگر عثمانی صاحب سے ہم یہ پوچھیں کہ حضرت، کیا آپ کی نگاہ میں صحابیت کا شرف صرف حضرت معاویہؓ ہی کو حاصل تھا، اور ام المومنینؓ اور اکابر صحابہ کی ان کے مقابلہ میں کوئی حیثیت نہ تھی تو وہ اس کا کیا جواب دیں گے؟ دوسروں پر تو بن صحابہ کا الزام رکھنے والے کسی خود بھی سوچ لیں کہ وہ صحابہ کا کیا احترام فرماتے ہیں۔

جہاں تک امیر معاویہؓ کے گورنروں کے فعل سب کا تعلق ہے، اُسے مدیر البلاغ نے یہ کہہ کر صاف کر دینے کی کوشش کی ہے کہ مولانا نے صرف دو روایتوں کا حوالہ دیا تھا جن میں سے ایک میں گورنر کو حضرت مغیرہ بن شعبہ کا ذکر ہے لیکن اس کے راوی اول تا آخر شیعہ ہیں اور دوسری روایت جو مروان (عایل مدینہ) کے متعلق تھی، اس کو یوں اڑا دیا ہے کہ بخاری میں تو صرف یہ ذکر ہے کہ مروان حضرت علیؑ کو ابو تراب کہتا تھا۔ یہ اس مقامہ تعریف ہو سکتی ہے مگر اسے گالی نہیں کہا جاسکتا۔ میں کہتا ہوں کہ طبری والی روایت کے راوی اگر شیعہ ہیں تو کیا ابن ماجہ، سنن ابی داؤد اور مسند احمد والی روایات کے راوی بھی شیعہ ہیں یا جھوٹے ہیں جو شیعوں کی بہ نسبت زیادہ صراحت کے ساتھ فعل سب و شتم اور اس کے خلاف شدید رد عمل کو بیان کر رہے ہیں؟ باقی رہا مروان کا قصہ تو اس کے متعلق البدایہ کی جس روایت کا حوالہ ”خلافت و ملوکیت“ میں دیا گیا تھا، اس میں یہ الفاظ موجود ہیں کہ ”جب مروان مدینے میں حضرت معاویہؓ کا گورنر تھا تو وہ ہر جمعہ کو منبر پر کھڑے ہو کر حضرت علیؑ پر سب و شتم کیا کرتا تھا“ اس پر البلاغ میں لکھا گیا تھا کہ مروان حضرت علیؑ کی شان میں کچھ نازیبا الفاظ استعمال کرتا تھا مگر تاریخی روایتوں میں سے کسی میں ان کا ذکر نہیں۔ یہ دعویٰ غلط ہے۔ تاریخ الخلفاء امام سیوطی اور تظہیر الجنان (ابن حجر مکی) ص ۱۵۲ پر یہ روایت مذکور ہے کہ مروان جمعہ میں حضرت علیؑ اور اہل بیت کو جس

نے صحیح احادیث میں وارد ہے: سباب المسلم فسوق.... من اکبر الکبائر ان یسب الرجل والد یر... ان احادیث میں وہ مفہوم کسی طرح کھپ نہیں سکتا جو عثمانی صاحب لینا چاہتے ہیں اور نہ معمولی افتراء اختلاف کو اکبر الکبائر کہہ جاسکتا ہے۔

طرح گالیاں دیتا تھا، اس سے تنگ آکر حضرت حسن عین اقامت مجہد کے وقت مسجد میں آتے تھے، پہلے تشریف نہ لاتے تھے۔ انہی مروان نے ایک قاصد بھیج کر گالی دی جس میں دیگر سب دشمن کے علاوہ حضرت حسنؑ کو یہ بھی کہا گیا کہ "تیری مثال خچر کی سی ہے جس سے پوچھا جائے کہ تیرا باپ کون ہے تو وہ کہے کہ میری ماں گھوڑی ہے....." ظاہر ہے کہ اس بد زبان نے جسے بی علی اللہ علیہ وسلم نے ملعون اور وزغ ابن وزغ کہا اور جسے شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے طرید ابن طرید لکھا، اس نے حضرت حسنؑ کو خچر سے، سیدۃ النساء حضرت فاطمہؑ کو گھوڑی سے اور حضرت علیؑ کو گدھے سے تشبیہ دی۔ (نعوذ باللہ من ذالک) اس روایت کے رجال کو ابن حجر نے ثقات قرار دیا ہے۔ اس کے بعد بھی اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ معلوم نہیں مروان نے کیا بازیبا الفاظ استعمال کیے، تو اس پر حیف صد ہزار حیف ہے۔ میں پھر بھی یہ مانتا ہوں کہ امیر معاویہؓ تو ایسی غلیظ گالیاں ہرگز نہ دیتے ہوں گے، لیکن مروان جیسے لعنت زدہ اور زیادہ جیسے مجہول النسب گورز بھی کیا کسی حد پر جا کر رکتے ہوں گے؟ زیادہ ہی کی گندی گالیوں کے خلاف حضرت محمدؐ نے حدی نے احتجاج کیا تھا جس پر ان کے خلاف بغاوت کا بناوٹی مقدمہ بنا کر انہیں سزا سننے موت دی گئی۔

”ابو تراب“ کے لفظ کا تحقیر آمیز استعمال

بہر کیف جو روایات مروان کے سب دشمن کی تفصیل بتاتی ہیں انہیں نظر انداز کرتے ہوئے مدیر البلاغ بس یہ بات دہرا کر چلے جا رہے ہیں کہ صحیح بخاری کی ایک حدیث سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ مروان حضرت علیؑ کو ابو تراب کہتا تھا اور وہ زیادہ سے زیادہ اس لفظ کو حقیقی معنی یعنی ”مٹی کا باپ“ یا مٹی والا کے معنی میں استعمال کرتا ہوگا۔ لیکن انصاف کے کسی بھی قاعدے سے اسے سب دشمن نہیں کہا جاسکتا۔ یہ ”انصاف کے قاعدے“ جو مروان کے حق میں وضع کیے جا رہے ہیں ان کا جواب تو میں بڑی اچھی طرح دے سکتا ہوں مگر اس طرح بات بڑھ جائے گی، اس لیے سر درست میں کلام کو اسی لفظ ”ابو تراب“ ہی تک محدود

رکھتا ہوں۔ میں سب علیؑ پر گزشتہ بحث میں یہ امر واضح کر چکا کہ مردان اور دیگر سامیان بنی امیہ طنز و طعن کے انداز میں حضرت علیؑ اور ان کے رفقاء کو "تراہیہ" کے نام سے پکارتے تھے۔ چنانچہ حضرت حجرؓ کے متعلق زیاد نے امیر معاویہؓ کو لکھا تھا کہ "اس تراہیہ سبائہ گروہ کے طاغوتوں نے امیر المؤمنین کی مخالفت کی ہے۔" اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مردان اور زیاد وغیرہ ابو تراب اور تراہیہ کے الفاظ کو اس طریق پر استعمال کرتے تھے جو تنازعہ بالانقلاب کی تعریف میں آتا ہے۔ پھر جس لفظ کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور محبت و منقبت کے ادا فرمایا ہو، اُس میں سے طنز و تمسخر کا پہلو پیدا کرنا تو سب و شتم بلکہ اس سے بھی بڑھ کر اور شدید تر جرم ہے کیونکہ یہ اُس ذات اقدس کے نطق مبارک پر بالواسطہ طعن ہے جس سے عشق و محبت ہر مسلمان کا دین و ایمان ہے۔ حافظ ابن کثیر البہدایہ، جلد ۱، ص ۳۳۶ پر لکھتے ہیں:

كان بعض بني اميه يعيب عليا بتسميته ابا تراب وهذا الاسم

انما سماه به رسول الله صلى الله عليه وسلم كما ثبت في

الصحيحين۔

"بنو امیہ کے بعض افراد حضرت علیؑ کی کنیت ابو تراب کی وجہ سے آپ کی

عیب چینی کرتے تھے حالانکہ یہ کنیت تو انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عطا

فرمائی تھی جیسا کہ صحیحین سے ثابت ہے۔"

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عطا فرمودہ اس محبت آمیز لقب میں مردان اور دوسرے

بنو امیہ جس طرح معنوی تحریف کرتے تھے اسے مدیر البلاغ ایک معمولی بات قرار دے رہے

ہیں۔ لیکن ان مردانوں کی معنوی ذریت آج بھی ہمارے ہاں موجود ہے اور وہ اس لقب

"ابو تراب" کو اب تک نشاء تضحیک بنا کر حضرت علیؑ اور آپ کے پاکیزہ خانوادہ پر سب

و شتم کی مشق کر رہی ہے۔ لہذا ادارہ لاہور میں ایک شخص ابو یزید بیٹ نے مجتہدین صحابہ کے

لے غالباً اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے محمود احمد عباسی نے فرمایا ہے کہ میری تبلیغ و تحریک

سے لوگ اتنے متاثر ہوئے ہیں کہ انہوں نے اپنے میٹوں کا نام یزید اور اپنی کنیت ابو یزید رکھنی

شروع کر دی ہے۔

نام سے ایک جمعیت بنا رکھی ہے۔ اس نے ایک کتابچہ ”نبوہاشتم اور نبوہاشمہ کی قرابت داریاں“ کے نام سے چھاپا ہے۔ اس کے صفحہ ۱۶-۱۵ کی درج ذیل عبارت پڑھیے:

”ذرا نگاہِ تقدُّس سے پردہ ہٹا کر نگاہِ تدبیر سے غور فرمائیں کہ حضورؐ کی صاحبزادی کو نکاح لیت کس نے پہنچائیں۔ آخر سیدنا علیؑ سارا دن کیا کرتے تھے۔ جو خاوند گھر میں کچھ کما کر نہ لائے، اپنی بیوی کے کام کاج میں ہاتھ نہ بٹائے، بیوی اور اولاد کی کفالت نہ کر سکے اور قبولی حضرت امام محمد باقرؑ رسول اللہ سے کیے ہوئے وعدے کے خلاف لکڑیاں لٹاتا، پانی بھرنا اور بیرون خانہ کام بھی جناب سیدہ فاطمہ زہراؑ بنت محمد رسول اللہ کے ذمے ڈال دے تو اندازہ لگائیں جناب سیدہ اور خود رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کو ان ہاشمی داماد سے کیا سکھ ملا ہوگا۔..... جب رسولؐ خدا نے فاطمہؑ کو اس حال میں دیکھا، آنسو چشم ہائے سہارک سے رواں ہوئے اور فرمایا اے دخترِ گرامی تلخی ہائے دنیا کی ملاوت چھو (یعنی سیدنا علیؑ تمہیں جو دکھ دے رہے ہیں، انہیں برداشت کرو)۔..... سبائی منترین کی روایات سے معلوم ہوتا ہے چونکہ سیدنا علیؑ کوئی کام کاج نہیں کرتے تھے اسی لیے حضور انہیں ابو تراب (یعنی مٹی کا) بار بار کہہ کر خطاب کرتے تھے۔..... بار بار ابو تراب اس لیے فرماتے تھے کہ یہ کوئی کام کاج نہ کرتے تھے اور گھر میں ٹپے رہتے تھے۔“

یہ پورا رسالہ اس طرح کے بغوات سے لبریز ہے اور اس میں جگہ جگہ مروان کو رضی اللہ عنہ اور زید کو سیدنا زید رضی اللہ عنہ لکھا گیا ہے۔ اس، بوزید نے اس طرح کی خرافات پر متل متعذر کہ میں شایع کی ہیں۔ مدیر البلاغ صرف اسی ایک اقتباس کو بڑھ کر مجھے بتائیں کہ کیا اب بھی انہیں اس پر اصرار ہے کہ ابو تراب کے لفظ سے کوئی شخص سب و شتم کا کام نہیں لے سکتا اور اسے کسی بھی قاعدے سے سب و شتم کی پوچھاڑ یا گالی نہیں کہا جاسکتا؟

کیا حضرت علیؑ بھی سب و شتم کرتے تھے؟

حضرت علیؑ پر سب و شتم کے ثبوت میں جو روایات اور جودلائل ہیں نے پیش کیے تھے

ان کے جواب میں عثمانی صاحب نے بعض ایسے اقتباسات نقل کیے ہیں جن میں یہ بیان ہے کہ حضرت علیؑ کے ساتھی بھی حضرت عثمانؓ اور امیر معاویہؓ کی بدگوئی کرتے تھے اور حضرت علیؑ نے حضرت معاویہؓ اور حضرت عمرو بن عاصؓ کو بدترین مرد بلکہ ان کے ایمان تک کو مشکوک بتایا۔ آخر میں سب کچھ نقل کر دینے کے بعد "البلاغ" میں یہ کلمہ دیا گیا ہے کہ ہم تو ایسی بیشتر روایتوں کو ان کی سند کے ضعف کی بنا پر صحیح نہیں سمجھتے لیکن مولانا مودودی اور غلام علی صاحب جو تاریخی روایات کو بے چون و چرا مان لینے کے قائل ہیں وہ بتائیں کہ ان روایات کی بنا پر کوئی شخص اگر حضرت علیؑ پر بھی سب و شتم کا الزام قطعیت کے ساتھ لگادے تو اس کا کیا جواب ہوگا۔

اس کا جواب دینے کو تو بڑا مفصل و مدلل دیا جاسکتا ہے۔ مگر میں اب قطع بحث کے لیے صرف یہ کہوں گا کہ ہم ہر قسم کی تاریخی روایات کو بے چون و چرا مان لینے کے ہرگز قائل نہیں ہیں۔ لیکن ہم اس بات کے قائل بھی نہیں ہیں کہ کسی صحابی کی کوئی قلعی اگر صحبت نقل کے ساتھ احادیث و آثار یا تاریخ میں مروی ہو تو اُسے بھی محض اس دلیل کی بنا پر رد کر دیا جائے کہ اس سے صحابہ کرام اور ان کے احترام پر حروف آتا ہے یا پھر ان روایات صحیحہ کے انکار کی راہ اس طرح ہموار کی جائے کہ ایک صحابی کی غلطی کو کالعدم قرار دینے کے لیے بعض ضعیف و کمزور روایات کے ذریعے سے دوسرے صحابی کو بھی اسی طرح کی غلطی کا مورد ٹھہراتے ہوئے آخر میں یہ کہہ دیا جائے کہ صحیح اور غلط روایات سب بھینک دینے کے قابل ہیں۔ میری پوری بحث کو سامنے رکھ کر ہر شخص دیکھ سکتا ہے کہ سب علیؑ کو ثابت کرنے میں میرا اصل انحصار صحیح مسلم، سنن ترمذی، سنن ابی داؤد، ابن ماجہ اور مسند احمد پر ہے جو بالا جماع حدیث کی صحیح ترین کتابیں ہیں۔ علماء و مؤرخین جن کے اقوال میں نے نقل کیے ہیں وہ بھی بالاتفاق ائمہ اہل سنت ہیں جو یہ کہہ رہے ہیں کہ امیر معاویہؓ کے عہد میں حضرت علیؑ اور اہل بیت پر سب و شتم کا آغاز ہوا جو حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے دور تک منبروں پر جاری رہا۔ اس کے بالقابل جناب محمد تقی صاحب پٹنہ برابر کرنے کے لیے یہ دکھانا چاہتے ہیں کہ حضرت علیؑ بھی اسی طرح سب و شتم کرتے تھے مگر اس کے ثبوت میں پیش کر رہے ہیں ابن حبیب

کی المحبر کی ایک عبارت کو جس میں یہ ذکر ہے کہ حضرت علیؑ کے ساتھی حضرت عثمانؓ کی بدگوئی کرتے تھے۔ تاہم میں اس روایت کی تردید ضروری نہیں سمجھتا۔ یہ ایک تلخ حقیقت ہے کہ بعض حضرات صحابہ نے حضرت علیؑ سے عدم تعاون یا مزاحمت کا رویہ اختیار کیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حضرت علیؑ قاتلین عثمانؓ یا حضرت عثمانؓ کو بُرا بھلا کہنے والوں کی سرکوبی نہ کر سکے، لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ حضرت علیؑ اس مذموم روش کی حوصلہ افزائی یا اُسے گوارا کرتے تھے۔ ویسے تو کوفہ کی مسجد میں خارجی خود انہیں گالیاں اور قتل کی دھمکیاں دیتے رہتے تھے اور آپ اُسے نظر انداز کرتے تھے مگر جس کسی نے آپ کے سامنے حضرت عثمانؓ یا حضرت معاویہؓ کی بدگوئی کی، آپ نے سختی سے اس پر ٹوکا۔

دوسری روایات عثمانی صاحب نے ابن جریر طبری کی نقل کی ہیں۔ ان میں بلاشبہ حضرت علیؑ کے نامناسب الفاظ مذکور ہیں جو انہوں نے حضرت معاویہؓ یا بعض دوسرے اصحاب کے لیے استعمال کیے ہیں۔ میں معصوم عن الخطاء حضرت علیؑ کو سمجھتا ہوں کہ امیر معاویہؓ کو حضرت علیؑ کا بھی بہر حال انسان تھے۔ ان کے مقابلے میں مخالفت و محاربت کی جو روش اختیار کی گئی اس کے نتیجے میں حضرت علیؑ کے دل کا ملول و مکند ہو جانا قدرتی بات ہے اور ان کا یہ کہہ دینا کہ ”معاویہؓ کا کوئی اسلامی کارنامہ نہیں اور وہ اسلام میں باطل ناخوابستہ داخل ہونے سے پہلے اللہ اور اس کے رسول کے دشمن تھے اور طلقاء میں سے تھے“ یہ ایک ناخوشگوار جوابی رد عمل ہے۔ اگر اسے سبب ختم سمجھا جائے تو اس کے ساتھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشاد گرامی بھی سامنے رکھا جائے جو صحیح مسلم اور دوسری کتب حدیث میں مروی ہے کہ:

الْمُسَابِقَانِ مَا قَالَا لَا فَعَلَى الْبَادِي مِنْهُمَا مَا لَعَنَ الرَّعِيقُ الظُّلُمَ۔

”دو آدمی ایک دوسرے کی بدگوئی کرتے ہوئے جو کچھ بھی کہیں، اس کا بوجھ

ابتدا کرنے والے پر ہے جیسا کہ مظلوم حد سے نہ بڑھے۔“

اب بر بنائے انصاف ہر شخص خود فیصلہ کر سکتا ہے کہ اس قضیے میں ابتدا کن کی طرف سے ہوئی اور فریق ثانی نے جواباً جو کچھ کیا وہ فریق اول سے زائد تھا یا اس سے کمتر تھا؟ اس سلسلے میں مدیر البلاغؒ نے البدایہ کے حوالے سے یہ بھی لکھا ہے کہ حضرت حجر بن عدی

اور ان کے ساتھی حضرت عثمان کی بدگوئی کرتے تھے۔ حضرت حجرؓ کا موقف جو کچھ بھی تھا، اس پر تو تفصیلاً آگے چل کر بحث ہوگی۔ یہاں میں صرف یہ واضح کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ حضرت حجرؓ نے جو کچھ حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد کیا اور جو کچھ حضرت حجرؓ کے ساتھ کیا گیا اس کی ذمہ داری سے تو حضرت علیؓ بری ہیں۔ تاہم حضرت علیؓ کی زندگی میں اگر ان کے علم میں کوئی ایسی بات آئی ہے تو آپ نے فوراً اس پر ٹوکا ہے۔ چنانچہ ابو حنیفہ دینوری اپنی تاریخ الاخبار الطوال کے صفحہ ۱۶۵ پر بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت علیؓ کو معلوم ہوا کہ حضرت حجرؓ اہل شام کی بدگوئی کر رہے ہیں۔ حضرت علیؓ نے انہیں پیغام بھیج کر اس فعل سے منع کیا اور باز رہنے کی ہدایت کی۔ انہوں نے کہا کہ: امیر المؤمنین، کیا ہم حق پر اور وہ باطل پر نہیں ہیں؟ آپ نے فرمایا: ہاں، مگر میں تمہارے لیے ناپسند کرتا ہوں کہ تم لعن طعن کرو۔

اس کے بعد مولانا محمد تقی صاحب نے البدایہ جلد ۱، صفحہ ۲۵۸ کے ایسے اقوال کا ذکر بھی ضروری سمجھا ہے کہ حضرت علیؓ نے امیر معاویہؓ کے ایمان تک کو مشکوک بتایا، حالانکہ ابن کثیر نے خود ان اقوال کی تردید کی ہے۔ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ جن اقوال کی نقل نے خود تکذیب کر دی ہے ان کے بیان کی کیا حاجت تھی؟ ابن کثیر نے تو انہیں نقل کرنے کے بعد یہ لکھ دیا کہ:

وهذا عندی لا یصح من علیؓ

”میرے نزدیک ان کی نسبت حضرت علیؓ کے صحیح نہیں۔“

لیکن محمد تقی صاحب نے ان روایات کے ساتھ دوسری بہت سی روایات کو بھی لمپیٹ میں لیتے ہوئے یہ فرما دیا کہ ہم تو ان جیسی بیشتر روایتوں کو صحیح نہیں سمجھتے۔ گویا کہ یہ تاثر دلانا مقصود ہے کہ پوروں باتیں ہم نے دی ہیں اور حجت کی اپنی کثیر نے تکذیب کی ہے، سب ایک دھجے میں ہیں۔ ہم گویا سب کو بے چون و چرا مان لینے کے قائل ہیں اور آپ سب کو یا اکثر کو ناقابل اعتبار، قطعی جھوٹ اور افرا سمجھتے ہیں۔ یہ خلطِ مبحث کا جو انداز مدیر البلاغ اختیار کر رہے ہیں بعینہ یہی انداز منکرین حدیث اور نا مصبیت کے علمبردار اختیار کرتے ہیں وہ چند جھوٹی روایتوں کو لیتے ہیں اور ان کی آڑ میں جس صحیح واضح حدیث کا چاہتے ہیں انکار کر دیتے ہیں۔

مدیر البلاغ چونکہ بڑے شہر و مد کے ساتھ اس بات کے مدعی ہیں کہ جن احادیث و روایات میں سب علی کا ذکر ہے، اس سے مراد بس حضرت علیؑ کی شان میں کچھ غیر محتاط الفاظ کا استعمال ہے، اس لیے میں یہاں سنن ابن ماجہ کی وہ حدیث پیش کیے دیتا ہوں جو اس کے ابواب فضائل اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں ان الفاظ میں مروی ہے اور جس کی طرف پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے۔

عن سعد ابن ابی وقاص قال قدم معاویة فی بعض حجراتہ

فدخل علیہ سعد فذکروا علیاً فقال منه فغضب سعد۔

”حضرت سعد ابن ابی وقاص سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ امیر معاویہؓ ایک حج کے موقع پر آئے تو حضرت سعدؓ ان کے پاس گئے۔ وہاں حضرت علیؑ کا ذکر آیا تو امیر معاویہؓ نے ان کی بدگوئی کی۔ اس پر حضرت سعدؓ غضبناک ہو گئے..... اس کے بعد حضرت سعدؓ نے حضرت علیؑ کے وہی فضائل بیان کیے جو دوسری روایات میں مذکور ہیں۔“

میں نے یہاں نال منہ کا ترجمہ بدگوئی کیا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ مولانا عثمانی صاحب فرمائیں کہ بدگوئی کا لفظ سخت ہے لیکن وہ خود ملاحظہ فرمائیں کہ اپنی کتاب میں ۱۲۳ پر انہوں نے بھی حضرت حجرؓ اور ان کے ساتھیوں کے متعلق ”بدگوئی“ کا لفظ لکھا ہے جو بنالون منہ کا ترجمہ ہے۔ اب ناپ تول کے پیمانے دو تو نہیں ہونے پائیں کہ ایک حضرت معاویہؓ کے لیے ہو اور ایک حضرت حجرؓ کے لیے ہو۔

مشہور مؤرخ احمد بن یحییٰ البلاذری اپنی کتاب انساب الاشراف میں لکھتے ہیں:-

لَمَّا قَدِمَ بَسْرَ بْنَ ابْنِ اِرطاةَ الْبَصْرَةِ وَكَانَ مُعَاوِيَةَ بَعَثَهُ لِقَتْلِ

مَنْ خَالَفَهُ وَاسْتَحْيَا مَنْ بَايَعَهُ، سَعِدُ النَّبَرِ فَذَكَرَ عَلِيًّا بِالْقَبِيحِ

وَشَتَمَهُ وَتَنَقَّصَهُ، ثُمَّ قَالَ اِيْهَا النَّاسُ اَنْشُدُوْكُمْ بِاللّٰهِ اِمَّا صَدَقْتُ؟

فَقَالَ ابُو بَكْرَةَ اَنْتَ تَنْشُدُ عَظِيْمًا وَاللّٰهُ مَا صَدَقْتَ وَمَا بَرَرْتَ

فَامْرَا بَابِيْ بِكْرَةَ فَضْرِبْ حَتّٰى غَشِيَ عَلَيْهِ۔

”جب بُسر بن ابی اوطاۃ بصرہ میں پہنچا اور معاویہؓ نے بُسر کو اس لیے بھیجا تھا

کہ وہ اُن کے مخالفین کو قتل کرے اور ان کی بیعت کرنے والوں کو زندہ رہنے

دے تو بُسر نے منبر پر چڑھ کر علیؓ کا ذکر بُرے الفاظ میں کیا، ان کی مددگاری اور قبیض

کی۔ پھر کہنے لگا۔ اے لوگو تمہیں خدا کی قسم کیا میں نے سچ کہا؟ حضرت ابو بکرؓ نے

جواب دیا۔ تم بہت بڑی ذات کی قسم دلا رہے ہو، خدا کی قسم تم نے نہ سچ کہا، نہ نیکی کا کام

کیا۔ بُسر نے حضرت ابو بکرؓ کو مارنے کا حکم دیا حتیٰ کہ وہ مارے سے بیہوش ہو گئے۔“

رالنساب الاشراف ص ۳۹۲، جلد اول، دارالمعارف، مصر

بُسر بھی امیر معاویہؓ کا مائل تھا اور اس کے ظلم و ستم کے واقعات سارے مؤرخین نے

بیان کیے ہیں۔ اب یہاں بلاذریؓ صاف بیان کر رہے ہیں کہ اس نے منبر پر چڑھ کر حضرت علیؓ

کا ذکر قبیح طریق پر کیا، آپؓ پر سب و شتم کیا اور آپؓ کی توہین و تحقیر کی اور ٹوکنے والے صحابی کو مار

مار کر بے ہوش کر دیا۔ اتنی تصریحات کے بعد اس بات کی گنجائش کیسے نکل سکتی ہے کہ ساری

سب و شتم والی روایات کو کالعدم یا بالکل معمولی اظہار اختلاف پر محمول کر دیا جائے۔

سلسلہ سب و شتم کی طوالت

پھر یہ بات میں پہلے بھی کہہ چکا ہوں کہ حضرت علیؓ پر سب و شتم (بعد اس کے جواب میں

اگر کچھ بڑھتا ہے تو وہ بھی حضرت علیؓ کی زندگی تک محدود رہتا، تب بھی اس فعل کے صدور کو لائق

اغراض سمجھا جاسکتا تھا۔ کیونکہ جب تلواریں نیام سے باہر آچکی ہوں اور سرکہ خونچکاں گرم ہو چکا

ہو، اس وقت زبانوں کا بالکل غلاموش رہنا محالات میں سے تھا۔ لیکن حضرت علیؓ کی شہادت،

بالخصوص حضرت حسنؓ کی امیر معاویہؓ کے مقابلے میں خلافت سے دست برداری کے بعد اس

مہم کو ایک طرف جاری رکھنے کا آخر کیا جواز ہو سکتا تھا؟ میں متعدد حوالوں کے ذریعے سے یہ

بات ثابت کر چکا کہ حضرت حسنؓ نے شرائط صلح میں سے ایک شرط یہ لکھوائی تھی کہ ہمارے

والد ماجد اور ہمارے گھر لے کر سب و شتم کا سلسلہ بند ہو یا کم از کم ہمارے سامنے ایسا نہ ہو

یہ شرط طے ہو گئی مگر افسوس کہ اس کی پابندی نہ ہو سکی اور جیسا کہ مؤرخ ابوالفداء اور دوسرے

سب مؤرخین نے بیان کیا ہے، سب و شتم کی مہم باقاعدہ سرگرمی کے ساتھ دوبارہ اس وقت

شروع ہوئی جب امیر معاویہؓ کا کامل تسلط ہو چکا تھا اور بظاہر کوئی اختلاف نصائیں موجود نہ رہا۔
 سارے مورخ اس بات کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ حضرت حسنؓ اور ان کے بھائیوں کی روش امیر معاویہؓ
 کے ساتھ ہمیشہ بڑی مصالحتانہ رہی۔ مدیر البلاغ کو بھی اس کا اعتراف ہے اور انہوں نے بابجا
 یہ لکھا ہے کہ حضرت حجرؓ نے جب حضرات حسنینؓ کو امیر معاویہؓ کے خلاف اٹھنے پر اکسایا تو
 انہوں نے ہرگز اس کی حوصلہ افزائی نہ کی اور اسی طرح محمد بن حنفیہؓ نے یزید کی عدم اطاعت پر لوگوں
 کو ٹوکا اور کہا کہ وہ بھلے آدمی ہیں۔ اس ساری صورت حال کے بعد اس سب و شتم کی جہم کا جاری ہونا
 اتنا افسوسناک بلکہ دردناک ہے کہ بیان میں نہیں آسکتا۔ مدیر البلاغ اگر چاہیں تو اس سارے سلسلے
 کا انکار کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ محض تاریخی روایات ہی کا نہیں احادیث صحیحہ کا بھی انکار ہو گا۔ اردو
 والے سب و شتم اور ”عربی والے سب و شتم“ کی اقسام بیان کرنے سے بھی کام نہیں چلے گا۔
 مثلاً سنن ابی داؤد، کتاب اللباس میں لیک حدیث ہے کہ حضرت حسنؓ کی وفات پر حضرت مقدم
 بن معدیکرب نے جب اللہ وانا الیہ راجعون کہہ کر اظہار افسوس کیا تو اس پر حضرت امیر معاویہؓ
 نے تعجب نہ اظہار فرمایا اور ان کے ایک غوشامدی نے کہا کہ حسنؓ تو ایک انکارہ تھا جسے
 اللہ نے بجا دیا۔ اس پر حضرت مقدمؓ نے جو کچھ فرمایا اور شارحین حدیث نے جو کچھ لکھا، وہ بھی
 میں آگے نقل کر دوں گا۔ ایسی مثالیں صحیح احادیث سے مزید بھی پیش کی جا سکتی ہیں مگر ایسی دراز لفظی
 و تلخ نوائی کا حاصل معلوم!

شاہ اسماعیل شہید کی تصریح

میں نے حکایات الاولیاء کے حوالے سے جو واقعہ نقل کیا تھا، اس کے متعلق مدیر البلاغ کہتے ہیں
 کہ اس میں حضرت شاہ شہیدؒ نے شیعہ حضرات کو الزامی جواب دیا ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت
 شاہ شہیدؒ کا نظریہ یہی تھا۔ سبحان اللہ کیا عجیب توجیہ ہے! حکایات الاولیاء میں مولانا تھانویؒ نے جو کچھ فرمایا ہے
 وہ یہ ہے کہ ”مولانا شہیدؒ نے سبحان علی خاں (شیعہ) سے کہا کہ تباہ حضرت امیر معاویہؓ پر حضرت علیؓ کے برابر تبرا
 ہوتا تھا اس نے کہا ”نہیں، حضرت علیؓ کا دربار سحرگوئی سے پاک تھا۔“ شاہ شہیدؒ نے پھر پوچھا کہ حضرت
 معاویہؓ کے یہاں حضرت علیؓ پر تبرا ہوتا تھا؟ اس نے کہا ”بے شک ہوتا تھا۔“ اس پر مولانا شہیدؒ نے
 فرمایا کہ ”اہل سنت الحمد للہ حضرت علیؓ کے مقلد ہیں اور روافض حضرت معاویہؓ کے۔“ اگرچہ

پہلے دو سوالات کے جوابات پر شاہ شہیدؒ کا خاموش رہنا ہی ظاہر کر رہا ہے کہ وہ خود اسے تسلیم کرتے ہیں کہ امیر معاویہؓ پر حضرت علیؓ تبرا نہیں کرتے تھے مگر حضرت علیؓ پر امیر معاویہؓ کے ہاں تبرا ہوتا تھا، لیکن بعد میں دوبارہ جب انہوں نے فرما دیا ہم اہل سنت حضرت علیؓ کے مقلد ہیں جو تبرا نہیں کرتے تھے اور روافض حضرت معاویہؓ کے مقلد ہیں جن کے یہاں تبرا ہوتا تھا تو پھر شاہ شہیدؒ کے ”نظریہ“ میں کیا شبہ رہا کیا عثمانی صاحب کے نزدیک شاہ شہید اہل سنت میں شامل نہ تھے؟ اسی طرح شاہ شہیدؒ کے جواب کو الزامی جواب کیسے کہا جاسکتا ہے؟ الزامی جواب تو یہ ہوتا کہ وہ عثمانی صاحب کی طرح کہتے کہ چلیے، اگر امیر معاویہؓ سب و شتم کرتے تھے تو حضرت علیؓ بھی کرتے تھے، اس لیے معاملہ برابر برابر ہو گیا۔ آخر میں مولانا محمد تقی صاحب فرماتے ہیں کہ ملک صاحب نے ماضی قریب کے بعض مصنفین کی عبارتیں بھی پیش کی ہیں کہ انہوں نے بھی وہی باتیں لکھی ہیں جو مولانا مودودی صاحب نے لکھی ہیں لیکن یہ بات کسی غلطی کے لیے دبر جواز نہیں بن سکتی کہ وہ ماضی قریب کے بعض دوسرے مصنفین سے بھی سرزد ہوئی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ان مصنفین کی ان باتوں کو پہلے بھی آپ نے یا کسی اور نے غلط کہا ہے، یا وہ آج مولانا مودودی کی تائید میں پیش ہونے کی وجہ سے غلط ہو گئی ہیں؟ پھر اگر ان سب حضرات کی یہ باتیں غلط ہیں تو کیا ان کے خلاف بھی آپ نے اس طرح کی محاذ آرائی اور مورچہ بندی کی ہے جس طرح آپ ہمارے خلاف کر رہے ہیں؟ آخر غلط اور صحیح کا معیار صرف آپ کی ذات ہے، کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ مولانا مودودی اور ان جملہ مصنفین کی بات صحیح ہو اور آپ ہی کی بات غلط ہو؟ پھر میں نے ماضی قریب ہی نہیں ماضی بعید کے ایسے بے شمار اصحاب کی عبارتیں نقل کر دی ہیں جن کے علم و فضل اور تقویٰ و تدبیر سے عثمانی صاحب اور میرے علم و فہم کو وہ نسبت بھی نہیں ہو سکتی جو ذرے کو آفتاب سے ہے۔ مثال کے طور پر آپ نے نہایت تعلی و تحدی سے یہ کہا کہ امیر معاویہؓ کے فیصلوں سے اختلاف تو ہو سکتا ہے، لیکن آج تک مولانا مودودی کے سوا کسی نے انہیں بدعت کہنے کی جرأت نہیں کی۔ میں نے اس کے جواب میں متعدد مثالیں ائمہ امت کی پیش کر دیں جنہوں نے امیر معاویہؓ کے ایسے فیصلوں کو بھی بدعت قرار دے دیا

جن کے حق میں شرعی دلیل و تاویل موجود ہے۔ اس کے بعد بھی کیا آپ اپنے موقف پہلے
 نہیں گئے اور یہی کہتے رہیں گے کہ امیر معاویہؓ کے کسی فعل کو بدعت کہنے کی جرأت صرف
 مولانا مودودی ہی نے کی ہے ؟

۱۴۹



استلحاق زیاد

(۱) مولانا مودودی کی تحریک

گزشتہ باب میں بحث کا خاتمہ سید علیؒ کے مسئلے پر ہوا تھا۔ اس کے بعد اب استلحاق زیاد کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے۔ اس سلسلے میں مولانا مودودی کی جس تحریر پر اعتراض کیا گیا ہے، وہ درج ذیل ہے۔

”زیاد بن نمیر کا استلحاق بھی حضرت معاویہؓ کے ان افعال میں سے ہے جن میں انہوں نے سیاسی اغراض کے لیے شریعت کے ایک مسلم قاعدے کی خلاف ورزی کی تھی۔ زیاد طائف کی ایک لونڈی نمیر نامی کے پیٹ سے پیدا ہوا تھا۔ لوگوں کا بیان یہ تھا کہ زمانہ جاہلیت میں حضرت معاویہؓ کے والد جناب ابوسفیانؓ نے اس لونڈی سے زنا کا ارتکاب کیا تھا اور اس سے وہ حاملہ ہوئی۔ حضرت ابوسفیانؓ نے خود بھی ایک مرتبہ اس بات کی طرف اشارہ کیا تھا کہ زیاد انہی کے نطفہ سے ہے۔ حضرت علیؓ کے زمانہ خلافت میں وہ آپ کا زبردست حامی تھا اور اس لیے بڑی اہم خدمات سرانجام دی تھیں۔ ان کے بعد حضرت امیر معاویہؓ نے اس کو اپنا حامی و مددگار بنانے کے لیے اپنے والد ماجد کی زنا کاری پر شہادتیں لیں اور اس کا ثبوت بہم پہنچایا کہ زیاد انہی کا ولد الحرام ہے۔ پھر اسی بنیاد پر اسے اپنا بھائی اور اپنے خاندان کا فرد قرار دے دیا۔ یہ فعل اخلاقی حیثیت سے جیسا کچھ مکروہ ہے وہ تو ظاہر ہی ہے۔ مگر قانونی حیثیت سے بھی یہ ایک صریح ناجائز فعل تھا۔ کیونکہ شریعت میں کوئی نسب زنا سے ثابت نہیں ہوتا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا صاف حکم موجود ہے

کہ ”بچہ اُس کا ہے جس کے بستر پر وہ پیدا ہوا اور زانی کے لیے کنکر پتھر ہیں“
 ائمہ المؤمنین حضرت ام حبیبہؓ نے اسی وجہ سے اس کو اپنا بھائی تسلیم کرنے
 سے انکار کر دیا اور اس سے پردہ فرمایا۔

مدیر البلاغ نے مولانا مودودی کے اندازِ تحریر کو افسوسناک قرار دیتے ہوئے یہ ثابت
 کرنے کی کوشش کی ہے کہ زیادہ ابوسفیانؓ کا صحیح النسب بیٹا تھا جو جاہلیت کے نکاح
 سے پیدا ہوا تھا۔ مدیر موصوف نے سب سے پہلے ابن خلدون کا حوالہ مع ترجمہ نقل
 کیا ہے۔ ترجمے کے الفاظ یہ ہیں: ”سمیہ جو زیاد کی ماں ہے، حارث بن کندہ طبیب
 کی لونڈی تھی۔ اسی کے پاس اس سے حضرت ابوبکرؓ پیدا ہوئے۔ پھر اُس نے اس کی
 شادی ایک آزاد کردہ غلام سے کر دی تھی اور اس کے یہاں زیاد پیدا ہوا۔ اور ابوسفیان
 اپنے کسی کام سے طائف گئے ہوئے تھے۔ وہاں انہوں نے سمیہ سے اس طرح کا
 نکاح کیا جس طرح کے نکاح جاہلیت میں رائج تھے اور اس سے مباشرت کی اور اسی
 مباشرت سے زیاد پیدا ہوا اور سمیہ نے زیاد کو ابوسفیان سے منسوب کیا۔ خود ابوسفیان
 نے بھی اس نسب کا اقرار کر لیا مگر خفیہ طور پر۔ مولانا عثمانی صاحب نے یہ عبارت تو پوری
 بلا تاقل نقل کر دی مگر انہوں نے اس پر غور نہ کیا کہ اس میں ایک طرف تو یہ بیان کیا گیا ہے
 کہ سمیہ کی شادی غلام سے ہوئی اور اسی غلام کے ہاں زیاد پیدا ہوا اور دوسری طرف یہی
 بیان ہے کہ سمیہ کا نکاح ابوسفیان سے ہوا جس سے زیاد پیدا ہوا۔ ان دو باتوں میں
 سے آخر کون سی درست ہے؟ یا دونوں درست ہیں اور دو نکاحوں کے نتیجے میں زیاد
 نے دو مرتبہ جنم لیا؟ یا ایک نکاح اور ولادت تو علانیہ تھی اور دوسری ولادت دوسرے
 نکاح کے مانند خفیہ تھی۔ اس معمرہ کو عثمانی صاحب خود ہی حل کر سکتے ہیں۔

جاہلیت کے نکاح

اس میں شک نہیں کہ جاہلیت میں نکاح کے بعض قبیح طریقے بھی رائج تھے اور
 ہمارے لیے یہ بحث بڑی ناگوار ہے کہ ہم ان کی تفصیل بیان کرنے کے بعد یہ کہیں
 کہ حضرت ابوسفیانؓ کا جو تعلق ایام جاہلیت میں زیاد کی والدہ سے قائم ہوا، وہ جاہلیت کے

کسی مزرعہ نکاح کی تعریف میں آسکتا تھا یا نہیں۔ اور اس سے پیدا شدہ اولاد معیارِ جاہلیت کے تحت صحیح النسب تھی یا نہیں۔ لیکن مولانا محمد تقی صاحب اور بعض دوسرے حضرات کو چونکہ اصرار ہے کہ یہ تعلق جاہلیت کی اقسام نکاح میں سے ایک تھا، اس لیے میں مجبوراً تفصیل بیان کیے دیتا ہوں۔ بخاری، کتاب النکاح کی ایک روایت سے ثابت ہے کہ جاہلیت میں نکاح چار قسم کے ہوا کرتے تھے۔ نکاح کی پہلی صورت تو یہی تھی کہ ایک شخص دوسرے سے لڑکی یا کسی عزیزہ کا رشتہ طلب کرے اور مہر دے کر نکاح کر لے۔ اسی صورت کو اسلام نے جائز رکھا۔ دوسری صورت یہ تھی کہ ایک مرد کی بیوی ایامِ گزائے کے بعد پاک ہوتی تھی تو وہ خاوند کی اجازت سے کسی دوسرے مرد کے پاس چلی جاتی تھی اور خاوند اس سے الگ رہتا تھا، حتیٰ کہ عورت دوسرے مرد سے حاملہ ہو جاتی تھی۔ تیسری صورت یہ تھی کہ ثوی یا اس سے کم مرد بیک وقت ایک عورت سے تعلق قائم کر لیتے تھے۔ بعد میں اگر عمل کے نتیجے میں بچہ پیدا ہوتا تو وہ عورت ان سب مردوں کو بلا لیتی تھی اور وہ لازمًا اس کے ہاں جمع ہوتے تھے۔ پھر عورت کسی ایک شخص سے کہہ دیتی تھی کہ یہ میرا بچہ ہے۔ تب اس مرد کے لیے ناگزیر ہو جاتا تھا کہ وہ اس بچے کا الحاق اپنے خاندان سے کرے۔ انکار اس کے لیے نامکن تھا۔ جاہلیت کے نکاح کی چوتھی شکل یہ تھی کہ غیر محدود تعداد میں بہت سے مردوں کا ایک ہی عورت سے منفی تعلق ہوتا تھا اور ایسی عورتیں طوائف (بغایا) کہلاتی تھیں۔ ایسی کسی عورت کے ہاں اگر بچہ ہوتا تو اس کے ہاں آمد و رفت رکھنے والے سب مردوں کو اکٹھا کیا جاتا تھا اور قیافہ شناس کو بلایا جاتا تھا۔ وہ بچے کا چہرہ مہرہ دیکھنے اور مردوں کی شکل و صورت سے تقابل کرنے کے بعد بچے کا الحاق کسی ایک مرد کے ساتھ کر دیتا تھا، بچے کا نسب اُسی کی طرف منسوب ہو جاتا تھا اور وہ اس سے کسی طرح انکار نہیں کر سکتا تھا۔

جاہلیت کے یہ نام نہاد نکاح جیسے کچھ بھی تھے، ان سے ایک بات بہر حال واضح اور ثابت ہے اور وہ یہ کہ ان کے نتیجے میں جو بچہ بھی پیدا ہوتا تھا، اس کا نسب بہر حال ایک فرد متعین سے ولادت کے معاً بعد ملحق ہو جاتا تھا اور اس کے الحاق کا بھی متعین

مناہلہ اور طریقہ مقرر تھا۔ اس میں فیصلہ کن چیز عورت کا یا قیافہ شناس کا بیان تھا جس کے بعد بچے کا باپ اسے باقاعدہ اپنا بچہ تسلیم کرتا تھا اور اس کا نسب ولادت ہی کے وقت معروف و مسلم ہو جاتا تھا۔ ظاہر ہے کہ نسب و انتساب کی یہ صورتیں جو جاہلیت میں رائج تھیں وہ اس وقت تک متحقق اور مسلم شمار نہیں ہو سکتی تھیں جب تک سوسائٹی میں ان کا اعلان عام نہ ہو جائے اور مرد و عیسیٰ اولاد کی طرح بچے کو اپنے گنبے میں داخل نہ کر لے۔ عقلِ عام اور فطرتِ سلیم اس کی اجازت نہیں دے سکتی کہ ایک مرد ایک عورت سے مخفیہ تمتع کرے، اس کے بعد جس بچے کی پیدائش ہو اُسے اپنے خاندان میں داخل بھی نہ کرے، پھر جب لڑکا جوان ہو کر پر پڑے نکالے تو وہ شخص دو چار یا پانچ دس آدمیوں سے مخفی طور پر کہہ دے کہ یہ لڑکا دراصل میرے نطفے سے ہے، پھر وہ چند اشخاص اس رازِ سر بستہ کو اس شخص کی وفات کے برسوں بعد فاش کریں اور اس طرح "حق بقدر رسیدہ ہو۔"

استلحاق میں تاخیر

مؤرخین کی غمخیز کے مطابق زیادہ بھرت نبوی کے پہلے یا دوسرے سال پہلا ہوا ہے۔ اگر ابو سفیانؓ نے اسلام لانے سے پہلے اُسے اپنا بیٹا نہیں بتایا تھا تو شہد میں فتح مکہ کے موقع پر جب وہ ایمان لائے تھے، اُن کی یہ ناگزیر شرعی و اخلاقی ذمہ داری تھی کہ اگر وہ اسے اپنا مولود سمجھتے تھے تو فوراً اپنے قول و فعل سے اس کا اعلان کر دیتے کیونکہ اسلام نے نسب کے ساتھ نان و نفقہ، حجاب، مناکحت، میراث اور دیگر متعدد قانونی و معاشرتی حقوق و واجبات وابستہ کر دیئے ہیں۔ نسب کا اعلان کوئی شاعرانہ تشبیب یا دل ٹپی کا سامان نہیں ہے کہ اسے اشاروں و کنایوں میں یا غیر سنجیدہ پیرائے میں بیان کیا جائے، نہ یہ کوئی مخفی وصیت یا ہدایت ہے جو چند آدمیوں کو، وہ بھی بیشتر خاندان سے باہر کے آدمیوں کو چپکے سے بتادی جائے تاکہ سندرہ ہے اور ضرورت کے وقت کام آئے۔ پھر ابو سفیانؓ کوئی معمولی آدمی نہ تھے، سردارِ قریش تھے۔ وہ آسانی کے ساتھ زیادہ اور اس کی والدہ کی کفالت اپنے خاندان کے ساتھ کر سکتے تھے۔ مؤرخین کے بیان کے مطابق زیادہ ایک مدت تک زیادہ بن عبید کے نام سے مشہور تھا، کیونکہ زیادہ کی والدہ ثمیمہ عبید نامی ایک غلام کے نکاح

میں تھی۔ اس شہرت نسب نے تو اس بات کو اور بھی ضروری بنا دیا تھا کہ اگر یہ انتساب غلط تھا، تو حضرت ابوسفیانؓ اس کی تصحیح کے لیے ہر ممکن سعی کرتے اور اس حق تلفی کی تلافی اپنے صاحبزادوں (امیر معاویہؓ و زیادؓ) پر چھوڑنے کے بجائے خود ہی اس کا تذکرہ فرماتے۔

اگر اس معاملے میں کوئی نزاع و اشتباہ پیدا ہوتا تو اسے رفع کرنے کے لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس موجود تھی۔ ابوسفیانؓ کی پوری زندگی بلکہ اس کے بہت بعد تک زیاد اپنے آپ کو غلام زادہ ہی سمجھتا رہا اور علامہ ابن عبد البر اور دوسرے مؤرخین بیان کرتے ہیں کہ زیاد نے اپنے باپ علیؓ کو ایک ہزار درہم کے عوض میں خرید کر آزاد کرایا تھا جس پر لوگ رشک کرتے تھے۔ اب کیا حضرت ابوسفیانؓ یا امیر معاویہؓ کے لیے یہ ممکن نہ تھا کہ وہ استلحائی زیاد کا مسئلہ آنحضرتؐ کے سامنے پیش فرمادیتے تاکہ اس قضیہ نامرضیہ کا قطعی فیصلہ ہو جاتا، جیسا کہ حضرت سعدؓ اور عبداللہ بن زمعہ کے مابین ایک بچے کے نسب میں جھگڑے کا فیصلہ آپؐ نے فرما دیا تھا؟ لیکن یہ ایک عجیب و غریب بات ہے کہ زیاد کی پیدائش کے تقریباً پچیس برس بعد تک ابوسفیانؓ زندہ رہے، اداخیر عہد خلافت عثمانؓ میں فوت ہوئے، کفر میں ان کے سات آٹھ برس اور اسلام کے ستائیس برس زیاد کی ولادت پر گزر گئے، مگر زیاد کا نسب مستحق اور معروف بین الناس نہ ہو سکا۔ پھر عجیب تر چیز یہ ہے کہ حضرت ابوسفیانؓ کی وفات پر بھی پورے نو سال گزر جانے کے بعد اس زیادتی کی تلافی امیر معاویہؓ نے جا کر کی تو مسئلہ میں کی اور دونوں ”بھائی“ جو ایک دوسرے کے دشمن تھے، گھلے مل گئے۔ اس پر عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ ”اس واقعہ کی تفصیلات پڑھ کر ہم پر تو حضرت معاویہؓ کے جذبیہ احترام شریعت کا غیر معمولی تاثر قائم ہوا ہے۔ کیا احترام شریعت کا تقاضا یہی ہے کہ باپ اپنے بیٹے کو نہ زندگی میں بیٹا بنائے، نہ مرنے پر اس کو وارث قرار دے، اور بھائی ساٹھ برس کی عمر میں جا کر دوسرے بھائی کا حق پہچانے جب کہ دوسرا بھائی ۴۲، ۴۴ سال کی عمر کو پہنچ چکا ہو؟ کتنے حیرت و تاسف کی بات ہے کہ جس شخص کا نسب چوالیس برس تک مشتبہ اور پردہٴ اخفا میں رہا، وہ اس عمر میں اکرام المؤمنین حضرت ام حبیبہؓ کا بھائی، دوسرے لفظوں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا برادر نسبتی بن گیا! جو لوگ

مولانا مودودی کے انداز بیان کو افسوس تک کہہ رہے ہیں، وہ ذرا اپنے انداز استدلال کے حسن و جمال پر بھی نگاہ ڈال لیں۔

محمد تقی صاحب اور ان کے مددگار ابن خلدون حضرت ابوسفیان اور حمیہ کے جس تعلق کو ”ایک نوعیت کا نکاح“ کہہ رہے ہیں، اسے بیشتر مورخین نے زنا ہی کے لفظ سے تعبیر کیا ہے، بسيا کہ اگے چل کر میں بیان کر دوں گا۔ لیکن بنیادی اور اصل زیر بحث مسئلہ زیادہ کا انتساب و استحقاق اور اس کا جواز و عدم جواز ہے۔ اسلام سے پہلے آخر صحابہ کرام سے شرک، بت پرستی اور دیگر کبائر میں سے کیا کچھ سرزد نہیں ہوا، لیکن ارشاد نبوی ہے کہ:

الاسلام مربع ۴۸ ماکان قبلہ۔

”اسلام افعال ماقبل کا صفایا کر دیتا ہے۔“

اگر ابوسفیانؓ کی طرف سے زیادہ کا باقاعدہ، بروقت اور علانیہ استحقاق عمل میں آجاتا اور عہد نبوی میں یا کم از کم خلافت راشدہ ہی میں اس مسئلے پر کوئی باقاعدہ عدالتی کارروائی ہو جاتی، تب بھی معاملہ یک سو ہو جاتا۔ مگر افسوس کہ یہ مسئلہ عہد معاویہؓ میں جا کر اٹھایا گیا۔ جب کہ زیادہ اور امیر معاویہؓ دونوں کو اس کی ضرورت محسوس ہوئی۔ پھر یہ معاملہ کسی قاضی کے سامنے پیش نہ ہوا جو موافق و مخالف شہادیں حاصل کر کے غیر جانبدارانہ فیصلہ کرتا۔ خلفائے راشدین کا عمل تو یہ تھا کہ جن معاملات کا تعلق ان کی ذات سے ہوتا تھا، اس میں وہ فریق مقدمہ بن کر قاضی کے روبرو پیش ہوتے تھے۔ مگر یہاں ایک فریق ہی تھا جو اس تنازع کا فیصلہ کر رہا تھا، اپنے یا زیادہ کے حق میں گواہ بھی تلاش کر رہا تھا اور ایک شہر سے گواہ میسر نہیں ہوتے تھے تو دوسرے میں انہیں تلاش کیا جا رہا تھا۔ آخر حضرت ام حبیبہؓ کی گواہی کیوں نہ لی گئی جو حضرت ابوسفیان کی صاحبزادی تھیں؟

۱۔ بعض لوگ استیعاب کے حوالے سے بیان کرتے ہیں کہ حضرت ام حبیبہؓ اس سے پہلے فوت ہو چکی تھیں لیکن استیعاب کے اسی مقام پر ایک قول یہ بھی درج ہے کہ استحقاق کا واقعہ ام حبیبہؓ کی وفات سے پہلے پیش آیا تھا اور استیعاب میں زیادہ کے ترجمے میں حضرت ابوبکرؓ کے جواوہال دیئے گئے ہیں ان سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ام حبیبہؓ اس وقت زندہ تھیں۔

انتساب زیاد

حضرت ابوسفیانؓ یا کسی گواہ کا یہ قول مان بھی لیا جائے کہ زیاد ان کے نطفے سے تھا، تب بھی وہ ان کی جائز اولاد کیسے ہو سکتا ہے؟ اس معاملے میں ابن اثیرؒ نے جو کچھ لکھا ہے وہ بالکل صحیح ہے کہ اسلام میں اس طرح کا استلحاق کسی نے نہیں کیا کہ اسے حجت قرار دیا جائے۔ عثمانی صاحب کا یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ حضرت ابوسفیان نے جاہلیت میں چونکہ خفیہ طور پر استلحاق کر لیا تھا، اس لیے یہ اسلام میں بھی جائز تھا۔ ابوسفیانؓ کے استلحاق کا حال یہ ہے کہ بیٹوں تک کو خبر نہیں، حالانکہ حضرت سعدؓ اور عبد بن زمعہ کے مابین جس بچے کے بارے میں جھگڑا ہوا تھا اس میں حضرت سعدؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے صاف طور پر شہادت دی تھی کہ میرے بھائی عتبہ نے مجھے وصیت کی تھی کہ زمعہ کی لونڈی کا بچہ میرے نطفے سے ہے، اس کی نگرانی کرنا۔ اس بچے کی بہن مشاہبہ بنت عتبہ سے آنحضورؐ نے خود ملاحظہ فرمائی اور اسی لیے حضرت سعدؓ کو اس سے پردہ کرنے کا بھی حکم دیا۔ مگر بچے کو عبد بن زمعہ ہی کا بھائی قرار دیا گیا۔ یہ واقعہ مسلم، ترمذی، ابوداؤد وغیرہ میں مروی ہے، اور وہیں یہ بھی مذکور ہے کہ آنحضورؐ کے اسی فیصلے کی بنا پر حضرت سعدؓ، حضرت ابوبکرؓ اور دوسرے بعض اصحاب کو امیر معاویہؓ کی کارروائی پر سخت اعتراض تھا۔ ظاہر ہے کہ جب خود آنحضرتؐ نے ایک لونڈی کے بچے کو مالک کے بجائے دوسرے شخص کا جائز بیٹا تسلیم نہ کیا حالانکہ بچے کا اس شخص کے نطفے سے ہونا قرائن سے ثابت ہو رہا تھا اور اس بات کے حق میں شہادت اور وصیت بھی موجود تھی، تو زیاد کا استلحاق کیسے جائز ہو سکتا ہے؟ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعدؓ سے یہ نہیں فرمایا تھا کہ تمہاری شہادت ناقابل قبول ہے اور تمہارے پاس چند گواہ مزید ہونے چاہئیں جو یہ بتائیں کہ یہ عتبہ کے نطفے سے ہے، بلکہ آنحضورؐ نے یہی فرمایا کہ بچہ اسی کا ہے جس کی لونڈی ہے اور زانی کے لیے پتھر ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ جاہلیت کا جو انتساب و استلحاق متنازع فیہ ہو، اس میں بچہ اسی مرد کی طرف منسوب ہوگا جس کی مملوکہ یا منکوحہ کے بطن سے وہ پیدا ہوا ہو البتہ جو انتساب متعارف بین الناس ہو جائے اور جس میں کوئی جھگڑا نہ ہو، اس کا نسب اپنی

شہرت و تعارف کے مطابق معتبر سمجھا جائے گا۔

شاہ عبدالعزیز کی تصریحات

یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شاہ عبدالعزیز صاحبِ محدث دہلوی نے اس موضوع پر جو کچھ تحفہ اشنا عشریہ میں لکھا ہے، وہ بھی نقل کر دیا جائے۔ یہ یاد رہے کہ یہ کتاب شیعہوں کے مطاعن و اعتراضات کا رد کرنے کے بعد اپنی سنت کا مسلک واضح کرنے کے لیے لکھی گئی ہے۔ فرماتے ہیں:-

”یہ عامل مردود و حرامی زیادہ ہے جو ملک فارس و شیراز کا صوبہ دار تھا۔ اور وہ بے حیا اپنے حرامی ہونے پر فخر کرتا تھا۔ پکار پکار کر کہتا تھا اور اپنی ماں سُکمیہ نامی چھو کری پر زنا کی گواہی دیتا تھا۔ اس کا قصہ یوں ہے کہ ابوسفیان، معاویہ کے باپ نے اسلام لانے سے پہلے سُکمیہ نامی ایک چھو کری سے جو عارث ثقفی طبیب مشہور کی کنیز تھی، تعلق کر لیا۔ دن رات اس کے پاس آیا ہایا کرتے اور اس سے خواہش نفسانی پوری کرتے۔ اسی اثنائیں سُکمیہ نے بچہ جنا جس کا نام زیاد ہوا۔ لیکن چونکہ وہ چھو کری عارث کی ملک میں تھی اور اس کے غلام کے نکاح میں، اس لیے اس لڑکے کا لقب بچپن میں عہد الحارث مشہور ہوا، یہاں تک کہ وہ بڑا ہوا اور شرافت و بلاغت کے آثار اور اس کی خوش تقریری اور خوش بیانی زبانِ نردِ خلّاق ہوئی۔ ایک روز عمرو بن عاص نے کہا جو قریش کے منجیدہ بزرگوں میں سے تھے کہ اگر یہ لڑکا قریش سے ہوتا تو عرب کو اپنی لائٹھی سے ہانکتا۔ ابوسفیان نے یہ سن کر کہا ”قسم خدا کی، جس کا وہ قطعہ ہے اُس کو میں خوب جانتا ہوں حضرت امیر (علیؑ) بھی اس وقت موجود تھے۔ آپ نے پوچھا وہ کون ہے؟“ ابوسفیان نے جواب دیا ”میں و آپ نے فرمایا بس کر اُسے ابوسفیان۔“

”زیاد نے بھی یہ قطعہ سن رکھا تھا اور انتہائی بے حیائی سے لوگوں

سے کہتا تھا کہ میں دراصل قطعہ ابوسفیان ہوں۔ جب حضرت امیر نے

اس کو فارس کا وائی بتایا اور شہروں کے قلم و نسق اور فساد کے فرو کرنے میں بہترین اور نمایاں تدبیریں اس سے ظہور میں آئیں تو معاویہؓ نے پوشیدہ اس سے غلط و کتابت شروع کی اور چاہا کہ اس کو اپنا رفیق بنائے اور اپنے نسب میں اس کو شامل کر لینے کی اس کو لالچ دے اور یوں اس کو حضرت امیر کی رفاقت سے جدا کر لے، کیونکہ اس قسم کے خوش تدبیر جتنے والے سردار کا مرید سے تو لینا بہت غنیمت ہے۔ اس سے بچتہ و عدہ کیا کہ اگر تو میرے پاس آگیا تو تجھ کو اپنا بھائی کہوں گا اور اولاد ابوسفیان میں سے بنائوں گا، کیونکہ آخر تو ابوسفیان کا نطفہ ہے اور اپنی شرافت و بزرگی، سمجھ اور زیرگی کو اپنے دعوے کی صداقت میں اتجا گواہ رکھتا ہے۔

”جب حضرت امیر کی شہادت کے بعد سیدنا مولانا حسن مجتبیٰ نے ملک و سلطنت کا معاملہ معاویہؓ کے سپرد کر دیا اور معاویہؓ نے زیاد کو اپنی طرف مائل کرنے میں مدد سے نائد کوشش کی، کیونکہ وہ بہمنہ مدبر، طباع اور دیگر سرکار تھا جس کے ساتھ ایک جمیعت کثیر تھی اور بادشاہوں کو اس قسم کے آدمی کی ضرورت ہوا ہی کرتی ہے اس غرض سے کہ اس کی رفاقت میں حضرت امیرؓ کی طرح بڑی بڑی جہات ملے کر آئے۔ تو اس وقت معاویہؓ نے ابوسفیان کے اسی کلمے سے تمسک کیا جو ان کی زبان سے عمرو بن عامر اور حضرت امیر کے رو برو نکلا تھا اور اس کو اپنا بھائی قرار دیا اور سگہ میں زیاد بن ابی سفیان اس کا لقب تحریر کیا۔ تمام مملکت میں اعلان کر دیا کہ اس کو زیاد بن ابی سفیان کہا کریں۔ اب ابی زیاد نطفہ تحقیق کی شرافت دیکھیے کہ معاویہؓ کی رفاقت میں پہلا فضل جو اس سے سرزد ہوا، حضرت امیر کی اولاد کی مدد و ترقی ہے۔“

(تحفہ انبا عشریہ مترجم، نور محمد، کراچی ص ۴۸۳ تا ۴۸۶)۔

اب مدیر ”البلاغ“ مولانا مودودی اور شاہ عبدالعزیز صاحبؒ کی تحریر آسنے سانسے رکھ کر ذرا مجھے بتائیں کہ مولانا مودودی نے وہ کیا خاص بات کہی ہے اور ان کے بقول ”اس معاملہ

میں عام معتزضین سے زیادہ سخت افسوسناک اور مکروہ اسلوب بیان اختیار کیا ہے جس پر ”ندامت کے اظہار“ کا مطالبہ فرمایا جا رہا ہے؟

دیگر محدثین کے اقوال

الہدایہ والنہایہ کا جو حوالہ مولانا نے دیا تھا، اس کے متعلق عثمانی صاحب کہتے ہیں کہ اس میں توکل سات ہی سطریں لکھی ہیں، مگر انہوں نے یہ نہیں بتایا کہ لکھا کیا ہے۔ ابن کثیر کہتے ہیں کہ امیر معاویہؓ نے زیاد کا استلحاق اس بنا پر کیا تھا کہ ایک شخص نے یہ گواہی دی تھی کہ ابو سفیانؓ نے اس بات کا اقرار کیا تھا

انہ ماہر بسمیۃ فی الجاہلیۃ۔

”انہوں نے جاہلیت میں کُفّیہ سے دنا کیا تھا۔“

آگے تحریر ہے کہ حضرت حسن بصریؒ اس استلحاق کو برا سمجھتے تھے، کیونکہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ الولد للفرش وللعاہل الحجر۔ پھر ابن کثیر مسند احمد کی روایت نقل کرتے ہیں کہ زیاد کے متعلق دعویٰ کیا گیا تو حضرت ابو عثمان حضرت ابو بکرؓ سے ملے اور کہا کہ تم نے یہ کیا کیا کہ زیاد کو ابو سفیان کا بیٹا بنا دیا؟ میں نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے سنا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”جس نے اسلام میں اپنا باپ چھوڑ کر غیر کو اپنا باپ بنایا اور اُسے معلوم ہو کہ وہ اس کا باپ نہیں، اس پر عنت حرام ہے“ حضرت ابو بکرؓ نے جواب دیا کہ یہ حدیث میں نے بھی آنحضرتؐ سے سنی ہے حدیث مسلم اور بخاری میں موجود ہے، الاستیعاب کا جو حوالہ مولانا مودودی نے دیا ہے اس میں مذکور ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے قسم کھائی کہ وہ زیاد سے نہیں بولیں گے اور اس کے متعلق کہا کہ ”اس نے اپنی ماں پر تہمت زنا لگائی دھنڈا

لہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو بکرؓ جو کہ زیاد کے خیانی بھائی تھے، اس لیے ابو عثمان نے غلطی سے یہ

سمجھا کہ شاید وہ بھی استلحاق کی کارروائی میں شریک تھے، حالانکہ وہ اس کے مخالف تھے اور آخر وہ ایک

مخالف رہے۔ دوسری روایت میں ماہذا الذی صنعتہم کے بجائے صرف ماہذا کے الفاظ ہیں یعنی

یہ کیا ہوا اور یہ الفاظ زیادہ قرین قیاس ہیں، کیونکہ حضرت ابو بکرؓ کی مخالفت تو مشہور تھی۔

زنی امّہ) اور اپنے باپ کے نسب کا انکار کیا۔ اب اگر یہ شخص حرم نبی اتم حبیبہؓ کے پاس (بھائی بن کر) جائے اور وہ اس سے پردہ کریں تو یہ ذلیل ہوگا اور اگر سامنا ہوگا تو یہ عظیم مصیبت ہوگی اور کتنی بڑی ہتک حرمت تبوی ہوگی؟ اس کے بعد دو قول بیان کیے گئے ہیں۔ ایک یہ کہ زیاد نے ام المومنین کے پاس جانے کی کوشش کی اور انہوں نے پردہ کر لیا، دوسرا یہ کہ اس نے جانے کی جرأت ہی نہیں کی۔

ابن اثیر نے جو کچھ لکھا ہے اور اس میں استحقاق پر جو اعتراض کیا ہے، اس کا جواب دینے کی کوشش عثمانی صاحب نے کی ہے، مگر عثمانی صاحب کا جواب صحیح نہیں ہے، جیسا کہ واضح کیا جا چکا ہے۔ ابن اثیر نے یہ بھی لکھا ہے کہ ”امیر معاویہ کی رائے یہ تھی کہ زیاد کو اپنی طرف مائل کریں اور استحقاق کے ذریعے سے اس کی دوستی حاصل کریں۔ چنانچہ دونوں کا اتفاق ہو گیا۔“ ابن خلدون کی عبارت کا جو ترجمہ خود عثمانی صاحب نے دیا ہے، اس میں بھی یہ الفاظ ہیں کہ ”زیاد نے حضرت معاویہ سے صلح کر لی تو زیاد نے مصقلہ کو مامور کیا کہ وہ حضرت معاویہؓ کو ابوسفیان کے نسب کے بارے میں بتلائیں اور حضرت معاویہؓ کی رائے یہ ہوئی کہ اسے استحقاق کے ذریعے سے مائل کریں۔ چنانچہ انہوں نے ایسے گواہ طلب کیے جو اس سے اٹک ہوں کہ زیاد کا نسب ابوسفیان سے لائق ہو چکا ہے۔ اس استقامت کو اگر مولانا مودودی یا مولانا آزاد سیاسی غرض کہہ دیں، یا شاہ عبدالعزیز صاحب لالچ سے تعبیر کریں تو کیا یہ بات غلط ہوگی؟ عثمانی صاحب نے الامام ابی جبرؒ کا بھی ایک حوالہ نقل کیا ہے، مگر اس کا ابتدائی اور آخری حصہ حذف کر دیا ہے۔ مابقی ابن جبرؒ زیاد کا ترجمہ اس طرح شروع کرتے ہیں۔

”زیاد ابن ابی جبرؒ سمیہ کا لڑکا تھا، بعد میں اُسے ابن ابی سفیان کہا جانے لگا۔ وہ ثقیف کے غلام عبید کے بستر پر پیدا ہوا، اس لیے اُسے زیاد بن عبید کہا جاتا تھا۔ پھر معاویہ نے اس سے استحقاق کیا۔ جب اموی حکومت کا خاتمہ ہو گیا تو پھر اُسے زیاد بن ابی زیاد ابن سمیہ کہا جانے لگا۔“

اس نے اپنے باپ کو ایک ہزار دہیم میں خرید کر آزاد کر لیا تھا۔
آخر میں ابن جبرؒ پھر فرماتے ہیں: ”امام احمد نے صحیح سند کے ساتھ حضرت ابو عثمان

سے روایت کی ہے کہ جب زیادہ کے الحاق کا دعویٰ پیش ہوا تو انیس ابوبکرؓ سے ملا اور میں نے کہا کہ یہ کیا ہو رہا ہے، میں نے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ ”جو اسلام میں اپنے باپ کو چھوڑ کر غیر کو باپ بنانے کا دعویٰ کرے، اس پر جنت حرام ہے“ اس پر ابوبکرؓ نے فرمایا کہ میں نے بھی آنحضورؐ سے اسی طرح سنا ہے۔

اسی طرح مدیر البلاغ نے الاخبار الطوال کا صرف ایک نامکمل فقرہ نقل کر دیا ہے اور اس کا ترجمہ بھی غلط کیا ہے۔ ابو خنیفہؒ دینوری زیاد بن ابیہ کے زیر عنوان ابتدا میں لکھتے ہیں کہ زیاد پہلے ابن عبید کے نام سے معروف تھا، پھر آگے چل کر فرماتے ہیں:-

فسار الى معاوية وتوقت به الامور الى ان ادعاه معاوية وزعم للناس انه ابن ابى سفيان وشهد له ابو هريرة السلوى، وكان في الجاهلية حنّاساً بالطائف، ان ابا سفيان وقع في سمية وشهد رجل من بني المصطلق، اسمه يزيد انه سمع ابا سفيان يقول ان زياداً من نطفة اقترها في رحم سمية فتم ادعاء اليها وكان في ذلك ما كان۔

”زیاد معاویہ کے پاس گیا اور اس کے حالات ناسازگار تھے یہاں تک کہ معاویہؓ نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا اور لوگوں سے بیان کیا کہ وہ ابوسفیان کا بیٹا ہے اور ابو مریم سلوی جو جاہلیت میں طائف کا بے فروش تھا، اس نے گواہی دی کہ ابوسفیان نے سمیہ سے مباشرت کی تھی اور بنو مصطلق کے ایک دوسرے شخص یزید نے گواہی دی کہ اس نے ابوسفیان کو کہتے سنا کہ زیاد اس کے نطفے سے ہے جو اس نے سمیہ کے پیٹ میں ڈالا۔ پس معاویہ کا دعویٰ زیاد کے بارے میں مکمل ہو گیا اور پھر جو کچھ ہونا تھا، ہوا۔“

عثمانی صاحب نے خط کشیدہ ٹکڑے کا ترجمہ کیا ہے: ”لہذا یہ ثابت ہو گیا کہ ابوسفیان نے زیاد کے حق میں اپنا بیٹا ہونے کا دعویٰ کیا تھا۔ یہ ترجمہ صحیح نہیں ہے۔ مولانا عثمانی نے حضرت ابوبکرؓ کے اس قول سے بھی غلط استدلال کرنے کی کوشش کی ہے کہ خدا کی

قسم! مجھے معلوم نہیں کہ سمیہ نے کبھی ابوسفیان کو دیکھا بھی ہے۔ عثمانی صاحب نے اس سے یہ نکتہ نکالا ہے کہ یہ اس بات کی کھلی علامت ہے کہ ان کے نزدیک بھی اگر ثابت ہو جائے کہ ابوسفیان نے سمیہ سے مبتینہ مباشرت کی تھی تو پھر ان کو بھی زیادہ کے استلحاق میں کوئی اعتراض نہ تھا۔ سیدی بات یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کا مدعا یہ تھا کہ اگر ان کی والدہ اور ابوسفیان کے درمیان نکاح کا تعلق ہوتا، خواہ وہ جاہلیت کی اقسام نکاح میں سے ہوتا، تو وہ ان سے ایسا مخفی نہ رہتا، ان کی والدہ انہیں بتاتی، ابوسفیان بتاتے یا وہ نکاح اس حد تک طائف میں معروف ہوتا کہ بالواسطہ طریق ہی پر اس کا علم انہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے ایک طویل عرصہ گزر جانے کے بعد اس ادعا کو اپنی والدہ پر بہتان زنا کے مترادف سمجھا اور اسی بنا پر اس کے خلاف احتجاج کیا۔ آخر کون شریف آدمی اپنی والدہ سے ایسی ”مبتینہ مباشرت“ پر معترض نہ ہوگا؟

مدیر ”الہام“ نے اپنی بحث کے آخر میں لکھا ہے کہ استلحاق کے بعد جو لوگ اس کے مخالف تھے انہوں نے آکر امیر معاویہؓ سے معافی مانگنی شروع کر دی۔ جتنی کہ حضرت عائشہؓ نے بھی اس کا رد وائی کو صحیح تسلیم کر لیا اور ایک خط میں زیاد کو ابن ابی سفیان کہہ کر خطاب کیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ فیصلہ خواہ صحیح تھا یا غلط بہر حال اسے مملکت میں نافذ کر دیا گیا جیسا کہ بیت و توریت وغیرہ کے فیصلے نافذ کیے گئے تھے۔ مگر اس وقت سے لے کر آج تک تاریخ و انساب کی کتابوں میں عموماً زیاد بن ابیہ اور زیاد بن عبیدہ ہی درج ہوتا چلا آرہا ہے۔ بلکہ لطفہء نا تحقیق، حرامی اور ولد الزنا کے الفاظ بھی استعمال ہوتے

۱۔ اہل عرب کا قاعدہ تھا کہ جس شخص کی ولادت ناجائز ہوتی تھی یا میں کا نسب غیر محقق ہوتا تھا اسے فلاں ابن ابیہ، یعنی اپنے باپ کا بیٹا کہتے تھے، یا ابن امہ (یعنی اپنی ماں کا بیٹا)۔ زیاد کے لیے یہ دونوں طرح کے الفاظ مؤرخین نے استعمال کیے ہیں۔

۲۔ شاہ عبدالعزیز صاحب کے تحفہ فنا عشریہ کا جو حوالہ اوپر دیا گیا ہے اسی جگہ آگے چل کر انہوں نے زیاد کے لیے ولد الزنا کا لفظ بھی استعمال کیا ہے۔

رہے ہیں جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ یہ معاملہ جیسا کچھ پہلے تھا، ویسا ہی اب بھی ہے۔ حضرت عائشہؓ کے بارے میں دونوں طرح کی روایات ملتی ہیں۔ بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے زیاد بن ابی سفیان کہا اور بعض روایات بتاتی ہیں کہ انہوں نے ایسا نہیں کہا۔ جو روایت ابن خلدونؒ اور ابن عساکرؒ کے حوالے سے نقل کی گئی ہے، اس کی تفصیل طبقات ابن سعد میں یہ ملتی ہے کہ حضرت عبدالرحمن بن ابی بکر کے موالی کسی ضرورت کی بنا پر ان سے زیاد کے نام خط لکھوانا چاہتے تھے۔ انہوں نے زیاد بن ابی سفیان کے بجائے زیاد کو کسی اور کا بیٹا لکھ دیا (نسبہ الی غیر ابی سفیان)۔ وہ لوگ کہنے لگے کہ اس خط سے تو ہمارا کام ہونے کے بجائے بگڑ جائے گا۔ مگر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبدالرحمن پھر بھی اسے ابن ابی سفیان لکھنے پر آمادہ نہ ہو سکے، کیونکہ یہ لوگ پھر حضرت عائشہؓ کی خدمت میں پہنچے۔ ام المومنینؓ نے سوچا ہوگا کہ بے چاروں کی حاجت روائی ہو، اس لیے ابن ابی سفیان لکھ دیا۔ زیاد کے لیے یہ چیز ایسی نعمت غیر مترقبہ تھی کہ اس نے کہا کہ یہ خط کل رے کر آؤ۔ ادھر دوسرے دن لوگوں کو جمع کیا اور ایک لڑکے سے کہا اسے پڑھ کر سناؤ۔ اس نے زیاد بن ابی سفیان کے الفاظ پڑھ کر سنائے اور زیاد نے ضرورت مند کی ضرورت پوری کر دی۔ معلوم ہوا کہ حضرت امیر معاویہؓ کے فیصلے کے بعد بھی مسئلہ مختلف فیہ ہی رہا اور زیاد اپنا سب ثابت کرنے کے لیے مزید سہاروں کا محتاج رہا۔

جدید علمائے اقوال

اب میں استلحاق زیاد کے اس قضیہ نامرضیت کے متعلق چند جدید علماء کے اقوال نقل کرتا ہوں۔ مولانا قاضی زین العابدین سجاد میرٹھی کی کتاب ”تاریخ ملت“ جلد سوم کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو۔ یہ کتاب ندوۃ المستغنی، جامع مسجد دہلی کی شائع کردہ ہے۔ یہ ادارہ اکابر علمائے دیوبند کے اہتمام اور نگرانی میں قائم ہوا ہے اور ماہنامہ ”برہان“ اسی ادارے کا ترجمان ہے۔ ”تاریخ ملت“ کے مشاہیر مصنف فرماتے ہیں:-

”ابوسفیان نے خود اپنی زندگی میں کھل کر زیاد کو اپنا بیٹا تسلیم نہیں کیا۔ حضرت معاویہؓ نے زیاد کو خوش کرنے کے لیے بعض شہادتوں کی بنا پر جو ان کے سامنے گزرے، زیاد کو اپنا سوتیلا بھائی تسلیم کر لیا۔ تاہم امیر معاویہؓ کے اس فعل کو عامۃً مسلمین کی تائید حاصل نہ ہوئی۔ دراصل حق استحقاق ابوسفیان کو تھا اور وہ بھی زمانہ جاہلیت میں۔ امیر معاویہؓ اس حق کو استعمال نہیں کر سکتے تھے۔ چنانچہ زیاد نے ایک دفعہ حضرت عائشہ صدیقہ کی خدمت میں ایک خط بھیجا اور اس کے آغاز میں لکھا: ”زیاد بن ابی سفیان کی جانب سے“ اُسے توقع تھی کہ حضرت عائشہؓ اُسے اسی نام سے خطاب کریں گی اور اس کے لیے ثبوت ہو جائے گا۔ مگر حضرت عائشہؓ نے اس کا جواب بھیجا تو لکھا ”سب مسلمانوں کی ماں عائشہؓ کی طرف سے زیاد بیٹے کے نام سے“

استحقاق زیاد کے معاملہ میں مولانا سید احمد صاحب ایم۔ اے۔ اکبر آبادی، فاضل دیوبند، مدیر ”برہان“ کا یہ ارشاد بھی ملاحظہ کے لائق ہے۔

”امیر معاویہؓ زیاد کی قابلیتوں سے جو فائدہ اٹھانا چاہتے تھے، زیاد کی بدنامی اس راہ میں سنگِ گراں کا کام کرتی تھی، اس لیے انہوں نے حکیم نبویؑ ”الولد للفلان وللعاہل الحجی“ یعنی بچہ کا نسب جائز نکاح سے ثابت ہوتا ہے، زانی کے لیے تو سنگساری ہے، کا خیال نہ کرتے ہوئے اعلانِ عام کر دیا کہ آئندہ زیاد کو ابنِ ابیہ کہے بجائے ابنِ ابی سفیان کہہ کر پکارا جائے۔“ (مسلمانوں کا عروج و زوال مسیحیہ پر پس دہلی ۱۳۶۱ھ)

مولانا ابوالکلام آزاد نے اس مسئلہ پر جو کچھ تحریر فرمایا ہے وہ یہ ہے: ”یہ ایک مشہور تفصیل طلب واقعہ ہے۔ عام ناظرین کے لیے اس قدر لکھ دیتا ہوں کہ سنیہ جاہلیت کی ایک زانیہ اور فاحشہ عورت تھی۔ ابوسفیان اس کے پاس رہا کرتا تھا اور اسی سے زیاد پیدا ہوا۔ لیکن اغراضِ سیاسیہ سے اس کا پھر استحقاق پیدا کیا اور اس کو اپنا بھائی قرار دیا۔ اس کے لیے خاص مجلس شہادت منعقد ہوئی تھی جس میں گواہوں کے اظہار کے لیے ازاتجملہ ایک گواہ ابو مریم الفجار بھی تھا

جس نے ابوسفیان کے لیے سمتیہ کو مہتیا کیا تھا۔ بالآخر ایسی شہادت سے زیادہ بھی شرما گیا۔

(مکالمات ابوالکلام آزاد ص ۱۳۹-۱۵۰)

یہ ایک عجیب تماشا ہے کہ دوسروں کی زبان اور قلم سے نکلی ہوئی جس بات پر ادنیٰ سی غلش بھی کسی کو محسوس نہیں ہوتی، وہی بات جب مولانا مودودی کہہ دیتے ہیں تو وہ ایک تابناک فتنہ بن جاتی ہے۔ اس ظلم اور بے انصافی کی مثالوں کا احاطہ کرنا ممکن نہیں ہے۔

امیر معاویہ کا اعترافِ خطا

مقتدہ :- یہ ہے کہ استلحاق زیادہ جسے شرعاً صحیح ثابت کرنے کے لیے محمد تقی صاحب اور بعض دوسرے حضرات ایڑی چھٹی کا زور لگا رہے ہیں، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاویہؓ خود اس پر بعد میں نادم ہوئے۔ حافظ نور الدین البیہقی مجمع الزوائد وفتح القوائد میں سند ابی العلیٰ کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ نصر بن حجاج اور خالد بن ولید کے لڑکے خالد کے درمیان ایک بچے کے بارے میں تنازعہ تھا۔ خالد کہتے تھے کہ یہ بچہ اُن کے غلام عبد اللہ کا لڑکا ہے جس کے بستر پر یہ پیدا ہوا اور نصر کا کہنا تھا کہ ان کے بھائی کی وصیت کے مطابق یہ اس کے نطفے سے ہے۔ یہ جھگڑا امیر معاویہؓ کے سامنے پیش ہوا تو آپ نے فرمایا کہ بچہ اُسی کا ہے جس کے گھر میں اس کی ولادت ہوئی۔ اس پر نصر نے کہا: فاین قضاءك هذا یا معاویة فی زیاد (تو پھر آپ نے زیاد کے استلحاق کا فیصلہ کیسے کیا؟)۔ امیر معاویہؓ نے جواب دیا: قضاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیر من قضاء معاویة (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ معاویہ کے فیصلے سے بہتر ہے)۔

[مجمع الزوائد جلد ۵، صفحہ ۴۱۱، دار الکتاب، بیروت ش ۱۹۶۷ء، باب الولد للفراس]

اس روایت کی سند گو متصل نہیں مگر اس کے رجال کو البیہقی نے ثقات قرار دیا ہے۔ بہر کیفیت یہ اس امر کا مزید ثبوت ہے کہ امیر معاویہؓ کے نزدیک بھی ان کا فیصلہ غلط تھا اور جو لوگ اسے صحیح ثابت کرنے کی سعی لاطائل میں مصروف ہیں انہیں سنت رسولؐ سے زیادہ فعل معاویہؓ کے دفاع کی فکر لاحق ہے۔

نکاح ابوسفیان؟

میں نے مسئلہ استلحاق کے بارے میں محتاط طریق پر مفصل بحث کر دی تھی اور میرا خیال یہ تھا کہ کم از کم اس موضوع پر محمد تقی عثمانی صاحب سکوت اختیار کریں گے کیونکہ یہ ایک ناگفتنی سا مسئلہ ہے جو زیادہ رد و کد کے لیے موزوں نہیں ہے اور اس میں حضرت معاد فیض نے جو کچھ کیا ہے، اس کے لیے دفاع فراہم کرنا ممکن نہیں ہے۔ لیکن مجھے سخت حیرت و تاسف ہے کہ عثمانی صاحب نے اس کا جواز مہیا کرنے کی دوبارہ کوشش فرمائی اور مجھے دوبارہ مجبور کیا کہ اس پر کلام کروں۔ آپ پھر لکھتے ہیں:

”میں نے ابن خلدون وغیرہ کے حوالے سے یہ ثابت کیا تھا کہ زناہ باہلیت میں شکمہ کے ساتھ حضرت ابوسفیان کے جس تعلق کو مولانا مودودی صاحب نے زنا کا عنوان دیا ہے، وہ درحقیقت باہلی نوحیت کا ایک نکاح تھا اور اس نوحیت کا نکاح اگرچہ اسلام کے بعد منسوخ ہو گیا، لیکن اس قسم کے نکاح سے جو اولاد باہلیت میں پیدا ہوئی اسے ثابت النسب کہا گیا۔ زیادہ کا معاملہ بھی یہی تھا۔“

ابن خلدون کے ساتھ وغیرہ کا لفظ تو محض تکلف ہے، مولانا محمد تقی صاحب کا اصل انحصار پہلے اور اب بھی ابن خلدون کی ایک عبارت پر ہے۔ ابن خلدون نے جو کچھ لکھا ہے اور مدبر البلاغ نے جو کچھ ”ثابت“ کیا تھا، وہ ایک بڑی عجیب و غریب یا پھر بڑی گہری اور عمیق شے ہے جو میری ناقص عقل و فہم کے لیے ایک معتمہ ہے جس کی تفصیل اس باب کے آغاز میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

افسوس کہ اس دلچسپ معتمہ کا حل ابھی تک البلاغ میں شائع نہ ہوا۔ اب قارئین سے میری درخواست ہے کہ ان میں سے کوئی صاحب اس پہیلی کو بوجھ سکتے ہوں تو مجھے آگاہ فرمائیں اور میری جانب سے ہدیہ تشکر وصول کریں۔ حضرت ابوسفیان اور زیادہ کی

والدہ کے تعلق کو نکاح ثابت کرنے میں مدیر البلاغ کتنی ہی سعی کیوں نہ صرف کریں، فی الحقیقت اس پر جاہلیت کے نکاحوں میں سے کسی نکاح کا اطلاق بھی نہیں ہو سکتا۔ جناب محمد تقی صاحب نے بخاری کے حوالے سے نکاح کی جن اقسام کا ذکر کیا ہے، میں نے ان کی تفصیل بتا کر ثابت کر دیا تھا کہ ان کے ذریعے سے نسب کا تقرر و تعیین بچے کی ولادت کے فوراً بعد ہو جاتا تھا۔ لیکن اس کے جواب میں عثمانی صاحب پھر لکھتے ہیں کہ "غلام علی صاحب نے اس بات کی کوئی دلیل نہیں دی کہ جاہلیت کے اکتساب میں اعلان عام ایک لازمی شرط کی حیثیت رکھتا تھا۔" اس مطالبہ دلیل کی حقیقت اور وزن معلوم کرنے کے لیے ہر شخص میری اس بحث کو دوبارہ ملاحظہ کر سکتا ہے جو میں نے "جاہلیت کے نکاح" کے زیر عنوان کی ہے۔

میں نے پورے تین صفحات میں اپنے دلائل مفصل بیان کر دیئے تھے۔ اب میری سمجھ میں نہیں آتا کہ پھر دوبارہ مجھ سے کیسی دلیل مانگی گئی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ جاہلیت کے اس جائز یا ناجائز تعلق کی صورت خواہ خفیہ ہو یا علانیہ ہو، اس کے مولود کا نسب تو مخفی رہ ہی نہیں سکتا۔ بچہ کوئی چھپنے چھپانے کی چیز تو نہیں ہے۔ اس کے تو پیدا ہوتے ہی یہ سوال سامنے آکھڑا ہوتا ہے کہ یہ حلالی ہے یا حرامی؟ اور حلالی ہے تو اس کا باپ کون ہے؟ اگر اس کا کوئی باپ ثابت نہ ہو اور وہ اسے اپنا بچہ تسلیم نہ کرے، تو جاہلی معاشرے تک میں وہ حرامی قرار پاتا تھا۔ یہ بات صریح عقل کے خلاف ہے کہ بچے کی پیدائش کے سالہا سال بعد اس کا نسب کسی سے ثابت ہو اور وہ حلالی قرار پائے۔ جاہلیت میں زنا کی جن صورتوں کو نکاح سمجھا جاتا تھا ان میں بھی بچے کی پیدائش کے بعد کوئی نہ کوئی اس کا باپ بنتا تھا یا بنایا جاتا تھا۔ عورت خواہ منکوحہ ہوتی یا مملوکہ یا مستوعہ، وہ خود کسی کو بچے کا باپ نامزد کرتی یا قیافہ شناس بتانا یا پھر باپ خود اعلان کرتا کہ میں اس کا باپ ہوں۔ صحیح بخاری کی جس حدیث کا حوالہ مولانا محمد تقی صاحب نے دیا تھا، وہ باب لا نکاح الا بوطی میں موجود ہے اور اس میں تصریح ہے کہ عورت اپنے سے تعلق رکھنے والے مرد کا نام بچہ پیدا ہوتے ہی لے لیتی تھی، پھر بچے کے نسب کا الحاق اسی مرد سے ہو جاتا تھا اور وہ شخص اس کا انکار نہیں کر سکتا تھا (لا یستطیع ان یمتنع یہ الرجل)۔ اس کے بعد اسی حدیث میں

اس بات کی بھی توضیح ہے کہ بغایا (طوائفوں) کے ہاں اگر بچہ ہوتا تھا تو قیافہ شناس کو بلایا جاتا تھا اور بچے کی ماں کے ہاں آمد و رفت رکھنے والوں کو بھی جمع کیا جاتا تھا۔ پھر قیافہ شناس ایک مستعین شخص کو بچے کا باپ قرار دیتا تھا اور اسی کے باپ ہونے کا دعویٰ کر دیا جاتا تھا جس سے انکار ممکن نہیں ہوتا تھا (كَيْفِي ابْنَةُ لَا يَمْتَنِعُ مِنْ ذَلِكَ)۔ کیا اس کے بعد بھی نسب و انتساب کے خفیہ رہنے، مشتبه ہونے یا اعلان عام نہ ہونے کا کوئی موقع باقی رہ سکتا تھا؟

اس روایت میں جو اقسام نکاح بیان ہوئی ہیں، مدیر البلاغ نے اب ان میں مزید کچھ قسموں کا اضافہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے حق میں وہ داؤدی کا قول نقل کرتے ہیں کہ ”سہاہی نکاح کی کچھ قسمیں ایسی ہیں جو حضرت عائشہؓ نے بیان نہیں فرمائیں۔ ان میں سے پہلا قسم خفیہ آشنائی کا نکاح ہے اور اس کا ذکر قرآن کریم کے ارشاد وَلَا مَتَّحِدَاتٍ اخْدَانٍ میں موجود ہے۔ جاہلیت کے لوگ کہا کرتے تھے کہ ایسا تعلق اگر خفیہ طور پر ہو تو اس میں کچھ حرج نہیں اور علی الاعلان ہو تو وہ قابل ملامت ہے“ کاخ کہ ایسی وہابی بات نقل کرنے سے پہلے عثمانی صاحب کچھ تو غور و تامل کر لیتے! یہ بات اتنی بے بنیاد ہے اور اس خفیہ آشنائی کو نکاح قرار دینا اتنا انسوسناک ہے کہ خود مدیر البلاغ کو بھی نقرے کے آخر میں نکاح کے بجائے ”تعلق“ کا لفظ لانا پڑا ہے، ورنہ وہ خدا را بتائیں کہ نکاح کی کوئی قسم ایسی بھی ہو سکتی ہے جو ”خفیہ“ ہو تو اس میں حرج نہ ہو اور علی الاعلان ہو تو قابل ملامت ہو“ ابن حجرؒ نے انہیں بیان کر کے فوراً اس کی تردید بھی کر دی ہے کہ ان پر نکاح کی اصطلاح وارد نہیں ہوتی۔ نکاح کی یہ اقسام بیان کرنے کے بجائے پھر تو محمد تقی صاحب کو بس یہ کہہ دینا چاہیے کہ عربوں کے ہاں نکاح اور زنا میں سرے سے کوئی فرق ہی نہ تھا اور زنا کی ہر قسم داخل نکاح تھی۔ لیکن ایسا گمان غلط حقیقت ہے۔ قرآن میں وَلَا مَتَّحِدَاتٍ اخْدَانٍ کی تفسیر میں امام ابن جریرؒ لکھتے ہیں،

وَلَا مَتَّحِدَاتٍ اخْدَانٍ اَصْدَقَاءُ عَلَاءِ السَّفَاحِ.... الصَّدِيقُ لِلْفَجْوِ سِهَابُ سُرَا۔

”اور نہ وہ چھپی آشنائی کے ذریعے سے زنا اور فسق و فجور کرنے والی ہوں“

اُسے چل کر وَلَا مُتَّخِذِيْ اَخْدَانٍ کی تشریح میں فرماتے ہیں،

ولا منفردین ببغیۃ واحداۃ اتخذ لنفسہ صدیقیۃ یفجر بہا۔

”اور نہ وہ کسی ایک بدکار عورت کو اپنی آشنائی کے لیے مخصوص کرتے ہوں جس

کے ساتھ وہ بدکاری کریں۔“

اسی طرح امام ابن جوزی اپنی تفسیر زاد المسیر میں سورہ نسا کی آیت وَلَا مُتَّخِذَاتِ اَخْدَانٍ

کی تفسیر میں لکھتے ہیں،

كان الجاهلیۃ یحرمون ما ظہر من الزنی ویستحلون ما خفی۔

”جاہلیت میں لوگ علانیہ زنا کو حرام اور خفیہ زنا کو حلال سمجھتے تھے۔“

یہاں بھی ابن جوزی نکاح کے بجائے زنا کا لفظ استعمال کر رہے ہیں۔ بہر کیف حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا تو جاہلیت کے حالات سے داؤدی کی بہ نسبت زیادہ واقف تھیں اور انہوں نے اسی قسم نکاح کا ذکر نہیں فرمایا۔

یہ بات کتنی زنجیدہ اور باعث افسوس ہے کہ مدیر البلاغ بغیر سوچ سمجھے بار بار اس بات کو دہرائے جا رہے ہیں کہ اگر خفیہ استلحاق جاہلیت میں قابل قبول نہیں تھا، تب بھی حضرت ابوسلمیان نے دس آدمیوں کی موجودگی میں نسب کا اقرار کیا تھا۔ سوال یہ ہے کہ یہ نسب کا کیسا اقرار ہے جس کی اطلاع نہ بچے کی ماں کو ہے، نہ خود امیر معاویہؓ اور خاندان کے دوسرے افراد کو ہے، نہ اس ماں شریک دوسرے بھائی (حضرت ابوبکرؓ) کو ہے، نہ خود زیاد کو جو ان ہونے تک ہے۔ دس گواہوں کے ماسوا کسی کو کالوں کا ان اس نسب کی خبر تک نہیں۔ صرف یہی نہیں بلکہ

۱۔ یہ دس آدمیوں کی گواہی کا ذکر عثمانی صاحب یار بار صرف مدائنی کے حوالے سے کر رہے ہیں۔ لیکن عجیب بات ہے کہ آگے چل کر اپنی کتاب کے مستشرق جہاں مولانا مودودی کی نقل کردہ ایک آیت کی ترویج مقصود ہے، وہاں عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ مدائنی ”متکلم فیہ“ ہیں۔ یہاں مدائنی کا نام بھی غلط طور پر علی ابن محمد کے بجائے محمد بن علی لکھ دیا ہے۔ اب قطع نظر اس سے کہ المدائنی ثقہ ہیں یا ان کی روایات میں کلام ہے، یہ آخر عدل و انصاف کی کوئی قسم ہے کہ جب آپ مدائنی کے حوالے سے بات کریں تو مدائنی اور ان کا قول مستند ہو جائے اور جب ہم اس کی روایت کہیں نقل کر دیں تو وہ ناقابل اعتماد قرار پائے۔ یہ جو تیری زلفت میں پہنچی تو حسن کہلائی۔ وہ تیرگی جو سرے نامہ سیاہ میں ہے۔

اس کے برعکس سُمیہ حبیبہ غلام عبید کے نکاح میں تھی، استلحاق کی کارروائی سے پہلے اسی عبید سے زیادہ کا نسب ثابت و مشہور ہے اور زیادہ اپنے آپ کو غلام زادہ اور عبید ہی کا بیٹا سمجھتا ہے۔ اس سارے پنتیس سال کے عرصہ دراز تک سب لوگ جامد و ساکت بیٹھے رہتے ہیں اور کلمہ میں یکایک یہ سُر مکشون منکشف ہوتا ہے کہ زیادہ تو ابوسفیان کا صاحبزادہ، ام المومنین حضرت ام حبیبہؓ کا علاقائی بھائی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا برادر نسبتی ہے۔ زیادہ پہلے ہجری سال تولد ہو گیا تھا مگر افسوس کہ کسی شخص نے تیرہ برس تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نہ بتایا کہ آپ کا یہ برادر نسبتی ہے۔ اور چوالیس برس تک حضرت ام حبیبہؓ کو آگاہ نہ کیا کہ یہ آپ کا بھائی ہے! حضرت معاویہؓ بلاشبہ حضرت ام حبیبہؓ کے برادر گرامی ہیں اور انہیں بجا طور پر خال المومنین (مسلمانوں کے ماموں) کہا جاتا ہے کیونکہ حضرت ام حبیبہؓ ام المومنین ہیں۔ لیکن اب مدیر البلاغ کو اگر زیادہ ابن ابیہ کے بارے میں بھی ایسا ہی اصرار ہے کہ وہ بھی خال المومنین ہیں تو وہ بسم اللہ کریں، آئندہ اپنے خطبوں میں، اپنی تحریروں اور تقریروں میں زیادہ کے ساتھ اس لقب کا اضافہ بالالتزام فرما دیا کریں تاکہ جو کوتاہی یا حق تلفی اب تک ہو چکی، اس کی کچھ توفانی ہو!

میرے بیان کردہ دلائل و شواہد اور تلخ حقائق کا براہ راست سامنا کرنے کے بجائے مولانا عثمانی صاحب حسب سابق اپنے اسی طرز استدلال کی آڑ لیتے ہیں کہ زیادہ کا استلحاق اگر ایسا ہی بے بنیاد ہے تو پھر ساتھ ہی تسلیم کر لینا چاہیے کہ امت اپنے خیر القرون میں حق کے محافظوں سے یکسر خالی ہو گئی تھی، ورنہ کیا یہ بات عقل میں آسکتی ہے کہ اتنی بڑی دھاندلی کا ارتکاب ایسے دور میں کیا جائے۔ یہ وہی استدلال ہے جو توریت، دیت، سبت و شتم وغیرہ کے جملہ مباحث میں وہ کرتے چلے آ رہے ہیں۔ اگر ثابت شدہ تاریخی حقائق و وقائع کے بارے میں مجرور عقلی استدلال ان واقعات کو کالعدم قرار دینے کے لیے کافی ہو، تو پھر فتنہ ارتداد، قتل عثمان، قتل حسینؓ و ابن زبیرؓ، واقعہ حترہ، جنگِ حرّین کے متعلق جو تفصیل تاریخ ہی میں نہیں، مستند ترین کتب حدیث و آثار میں درج ہیں ان سب پر خط نسخ کھینچ دینا قطعی طور پر لازم ہوگا۔ لیکن میں اس عقلی و غیر عقلی امکان و استحالہ کی بحث میں پڑے بغیر یہ کہتا ہوں کہ امت اسلامیہ اپنے خیر القرون ہی میں نہیں بلکہ کسی قرن اور کسی دور میں بھی حق کے محافظوں سے یکسر خالی نہیں

ہوتی۔ اگر خالی ہوتی تو یہ واقعات اور ان کا رد عمل جس دو گونہ آویزش کی تصویر کو پیش کرتے ہیں، وہ تصویر ہماری تاریخ سے غائب ہی ہوتی، خوب و ناخوب اور غلط و صحیح کی تمیز کلیتہً مٹ چکی ہوتی۔

استلحاق کے خلاف احتجاج

خیر یہ تو محض اُس منطق کا جواب تھا جس کا سہارا لے کر عثمانی صاحب یا بعض دوسرے لوگ ہر واقعہ کا انکار کر دیتے ہیں۔ جہاں تک زیر بحث مسئلہ استلحاق کا تعلق ہے اس میں بعض صحابہ کرام نے اسی وقت شدید احتجاج کیا تھا اور بعد میں علماء و مورخین اب تک تنقید کرتے چلے آ رہے ہیں۔ اس کی غامض تفصیل میں پہلے بیان کر چکا، لیکن محمد تقی صاحب اگر یہی چاہتے ہیں تو میں مزید کچھ تشریح کیے دیتا ہوں۔ صحیح مسلم کے آغاز ہی میں کتاب الایمان کا ایک باب ہے جس کا عنوان ہے:

حال ایمان من رغب عن ابیہ و هو یعلم۔

”اس شخص کے ایمان کا حال جو اپنے باپ سے نسب کو تبدیل کر دے حالانکہ

وہ ہائے بوجھتا ہو۔“

اس کی درج ذیل حدیث ملاحظہ ہو:

عن ابی عثمان قال لما اذعی خریاء لقیث ابابکرۃ فقلت له ما هذا
الذی صنعتہم انی سمعت سعد بن ابی وقاص یقول سمع اذنامی من
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و هو یقول من اذعی ابائی الاسلام
غیر ابیہ و هو یعلم انه غیر ابیہ فالجنتۃ علیہ حرام فقال ابو بکرۃ
وانا سمعته من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

”حضرت ابو عثمانؓ روایت کرتے ہیں کہ جب زیاد کا (ابوسفیان سے استلحاق کا)

دعوئی کیا گیا تو میں حضرت ابو بکرؓ سے ظاہر ان سے کہا کہ آپ لوگوں نے یہ کیا کارروائی

کی ہے؟ میں نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے سنا ہے، وہ کہتے تھے کہ میں نے اپنے

دونوں کانوں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا ہے کہ جو شخص اسلام میں اپنے

باپ کو چھوڑ کر کسی دوسرے کو باپ بنانے کا دعویٰ کرے اور اُسے معلوم ہو کہ وہ اس کا باپ نہیں تو اس پر جنت حرام ہے۔ حضرت ابو بکرؓ نے جواب دیا کہ میں نے بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد خود آنکھوں سے سنا ہے ۛ

یہاں یہ امر قابلِ وضاحت ہے کہ حضرت ابو بکرؓ چونکہ زیاد کے ماں جائے بھائی تھے، اس لیے ابو عثمانؓ نے یہ خیال کیا کہ زیاد نے جو اپنا نسب جانتے بوجھتے بدلا ہے یا اس کی تبدیلی کا دعویٰ تسلیم کیا ہے، تو شاید حضرت ابو بکرؓ بھی اس ادعا میں شریک ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابو بکرؓ اس دعوے کے شدید ترین مخالف تھے اور آپ نے مرتے دم تک زیاد سے بات تک نہیں کی۔ چنانچہ حضرت ابو عثمان کی غلط فہمی حضرت ابو بکرؓ نے یہ کہہ کر رفع کر دی کہ میں تو خود اس استلحاق کو ناجائز سمجھتا ہوں اور میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وعید خود سنی ہے۔ پھر اس حدیث پر امام مسلم یا امام نووی نے جو عنوان باندھا ہے یہ بھی ثابت کر رہا ہے کہ زیاد نے دیدہ دانستہ اپنے حقیقی باپ کے بجائے دوسرے شخص کی جانب انتساب گوارا کیا اور اپنے آپ کو شدید وعید کا سزا دار بنایا۔ امام نووی اس حدیث کی شرح میں زیاد کے متعلق فرماتے ہیں:

كان يعرف بزياد بن عبيد الثقفي ثم ادعاه معاوية بن ابي سفيان والحقة بابيه ابي سفيان وصار من جملة اصحابه بعد ان كان من اصحاب علي بن ابي طالب رضي الله عنه -

”زیاد کا معروف نام زیاد بن عبید ثقفی تھا۔ پھر معاویہ بن ابی سفیان نے اس کے بارے میں دعویٰ کیا اور اس کا نسب اپنے والد ابو سفیانؓ کے ساتھ ملحق کر دیا۔ اس طرح زیاد امیر معاویہؓ کا ساتھی بن گیا حالانکہ پہلے وہ حضرت علیؓ کا ساتھ دیتا تھا۔“

اس حدیث کی تشریح میں تقریباً یہی الفاظ مولانا شبیر احمد عثمانی مرحوم نے فتح الملہم میں درج فرمائے ہیں۔ یہی حدیث دیگر کتب صحاح میں بھی وارد ہے۔ مثال کے طور پر ابو داؤد، کتاب الآداب، باب فی الرجل ینتہی الی غیرہ والیہ میں بھی یہ حدیث موجود ہے۔ مولانا خلیل احمد صاحب مرحوم بذیل الجہود میں اس حدیث کی شرح یوں بیان فرماتے ہیں :-

انما ذکر ابو عثمان ہذا الحدیث لانی بکرة لان زیاداً اخا ابی بکرة
لامہ انتہی نسبہ الی ابی سفیان صحرا بن حرب وقصته ان اباسفیان
دفی بامہ فی الجاہلیۃ فولدت زیاداً فكان زیاد تقول لہ عائشۃ دہ
زیاد بن ابیہ وكان زیاد من حمۃ علیؑ وكان شجاعاً مقداماً فی الحرب
فاستمالہ معاویۃ فانتمی الیہ وجعلہ اخا فلہذا حدث ابو
عثمان ہذا الحدیث ابابکرة لانہ ظن ان ابابکرة لعلہ یرضی بہ فلما
قال ابوبکرة انی سمعت ہذا الحدیث من رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم علم بہذا انہ لیس بواحد من ہذا فعل نہ زیاد۔

”ابو عثمانؓ نے یہ حدیث حضرت ابوبکرؓ سے اس لیے بیان کی کہ زیاد ان کا ماں
شریک بھائی تھا اور اس نے اپنے نسب کا استحقاق ابوسفیان سے کر لیا۔ اس کا قصہ
یوں ہے کہ ابوسفیان نے جاہلیت میں زیاد کی والدہ سے زنا کیا تھا۔ پھر زیاد پیدا
ہوا تو زیاد کو حضرت عائشہؓ زیاد بن ابیہ کہا کرتی تھیں اور زیاد پہلے حضرت علیؓ کا حامی
اور بہادر جنگجو تھا تو معاویہؓ نے اسے اپنی طرف مائل کیا، اپنے خاندان کی جانب اس
کا انتساب کیا اور اُسے اپنا بھائی بنا لیا۔ اس لیے ابو عثمانؓ نے یہ حدیث ابوبکرؓ
سے بیان کی اور یہ سمجھ کر کی کہ شاید ابوبکرؓ بھی اس استحقاق پر راضی ہیں۔ لیکن جب
انہوں نے خود یہی حدیث سنائی تو ابو عثمانؓ نے جان لیا کہ وہ اس کا رد والی پر خوش
اور رضامند نہیں ہیں۔“

اب محمد تقی صاحب اس بات پر بڑی برہمی کا اظہار کر رہے ہیں کہ مولانا مودودی نے
یہ کیوں لکھ دیا کہ حضرت ابوسفیانؓ نے زیاد کی ماں سمیہ سے زنا کا ارتکاب کیا تھا اور پھر حضرت
معاویہؓ نے زیاد کو اپنا حامی بنانے کے لیے اپنے خاندان کا فرد قرار دے دیا۔ مدیر البلاغ
نے اس انداز بیان کو افسوسناک اور سخت مکروہ قرار دے کر مولانا مودودی سے توبہ و
ندامت کا مطالبہ کیا تھا۔ میں نے پہلی بحث میں اس کا جواب دیتے ہوئے متعدد اصحاب
سلف کے اقوال نقل کیے تھے جن کا مفہوم مولانا مودودی کے مضمون سے مختلف نہ تھا۔

ان میں شاہ عبدالعزیز صاحب کی تحفہ اشاعرہ سے عبارت بھی شامل تھی جس میں انہوں نے زیاد کو ”حرامی، نطفہ نامحقق، مردود اور بے حیا“ لکھا تھا، جبے ”امیر معاویہؓ نے اپنے نسب میں شامل کر لینے کا لالچ دے کر حضرت علیؓ کی رفاقت سے جدا کر لیا تھا“ مگر افسوس کہ عثمانی صاحب کو اب بھی اصرار ہے کہ یہ زنا نہیں بلکہ نکاح تھا اور اس ”نکاح“ کے دس گواہ موجود تھے، حالانکہ ان گواہوں میں سے بعض نے ایسی گواہی دی تھی جسے سن کر بقول مولانا آزاد مرحوم زیاد بھی شرمایا گیا۔ مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری تو اہل دیوبند کے استاذ الاساتذہ اور شیخ الشیوخ ہیں، وہ بھی فرما رہے ہیں کہ ابوسفیان نے زنا کیا تھا۔ اس کے باوجود مدیر البلاغ اسے نکاح ثابت کرنے پر ایڑی چوٹی کا زور دنگار رہے ہیں۔ مولانا خلیل احمد تو یہ بات لکھ چکنے کے بعد اب رحلت فرما چکے اور اس سخت مکروہ انداز تحریر سے وہ بھی توبہ و انابت کا اظہار نہ فرما سکے۔ مولانا محمد تقی صاحب جو مجھے اس بات کا الزام دیتے ہیں کہ میں ان کے اکابر پر طعن کرتا ہوں، ذرا اپنے گریبان میں منہ ڈال کر دیکھ لیں کہ جو تیر وہ ہم پر چلا رہے ہیں وہ بھی اس کا نشانہ اپنے اکابر کو تو نہیں بنا رہے؟

حقیقت یہ ہے کہ جو بات مولانا نے لکھی ہے، وہ بکثرت اہل علم لکھتے اور کہتے چلے آئے ہیں۔ مثال کے طور پر محدث ابن عساکر تاریخ دمشق میں لکھتے ہیں:

قال سر یاد لابی بکرة المتران امیر المؤمنین اسرا دئی علی کذا و

کذا و ولدات علی فراش عبید و اشبهته و قد علمت ان رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من ادعی لغير ابيه فليتيو أمقعدة

من الناس۔

”زیاد نے حضرت ابوبکرؓ سے کہا: کیا آپ نہیں دیکھتے کہ امیر المؤمنین میرے

استلحاق کا ارادہ رکھتے ہیں حالانکہ میں عبید کے بستر پر پیدا ہوا اور اُسی سے مشابہت

رکھتا ہوں اور آپ جانتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس

شخص نے اپنے باپ کے سوا کسی دوسرے کے نسب کیا، وہ اپنا ٹھکانا ”دُزخ میں بنالے“

(تاریخ دمشق لابن عساکر ص ۴۰۹، مطبعہ روضة الشام، ۱۳۳۲ھ)

آگے ص ۴۱۲ پر فرماتے ہیں:

وكان عمر بن عبد العزيز اذا اكتب الى عماله فذكر شرياً قال
ان شرياً ذا صاحب البعوضة ولا ينسبه وقال ابن بعجة اول داع
دخل العرب قتل الحسن يعني ستمه وادعاء شرياً -

”حضرت عمر بن عبد العزيز جب اپنے عمال کو خط لکھتے ہوئے زیاد کا ذکر
کرتے تھے تو اُسے زیاد والی بھرہ کہتے تھے اور اس کا نسب بیان نہیں کرتے
تھے۔ ابن العجم کہتے ہیں کہ پہلی بیماری جو عربوں میں داخل ہوئی، وہ حضرت عثمان کا زہر کے
ذریعے سے قتل ہونا تھا اور زیاد کا استلحاق وادعاء تھا۔“

حافظ ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں زیاد کے حالات بیان کرتے ہوئے اس کا ترجمہ زیاد
ابن عبید کے نام سے کیا ہے جس سے میری اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ کثرت مؤرخین
نے زیاد بن ابی سفیان لکھنے سے احتراز کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

قال ابوسفیان لابی مریم بعد ان شرب عندا الشمس لی
بنیاً۔ فجاء بها الیه فوقع بها فولدت شریاً -

”ابوسفیان نے شراب پینے کے بعد ابو مریم سے کوئی زنڈی لانے کا مطالبہ
کیا۔ وہ ملے آیا۔ انہوں نے اس سے مباشرت کی اور زیاد پیدا ہوا۔“
پھر لکھتے ہیں:

كان ابن مسعود بن یقولان زیاد بن ابیه -

”حضرت عبد اللہ ابن عمر اور ابن مسیرین اس کو زیاد ابن ابیہ کہا کرتے تھے۔“
پھر ابن عساکر محدث ابن کثیر اور حضرت سعید بن المسیب کے اقوال نقل کرتے ہوئے
فرماتے ہیں:

قال ابن یحییٰ اول حکم ساد من احکام رسول اللہ الحکم فی
شریاء وقال سعید بن المسیب اول قضیة ردت من قضایا رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علانیة قضاء فلان یعنی معاویة فی زیاد -

”ابن یحییٰ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں میں سے پہلا فیصلہ جو رد کیا گیا وہ زیاد کے بارے میں ہے اور سعید بن مسیب نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں میں سے اولین فیصلہ جسے علانیہ رد کیا گیا وہ معاویہؓ نے زیاد کے معاملے میں کیا۔“

مؤرخ ابوالفداء اپنی تاریخ جلد ۲، صفحہ ۹۹ پر لکھتے ہیں:

كانت سمیة جارية للحارث بن كلدة الشقفي فزوجها عبید له رومی یقال له عبید فولدت سمیة زیادا علی فراشه فہو ولد عبید شرقا وكان ابوسفیان سار فی الجاهلیة الی الطائف
”سمیة حارث بن كلدة ثقفی کی کنیز تھی جسے اس نے اپنے ایک رومی غلام عبید نامی سے بیاہ دیا اور زیاد اسی عبید کے گھر پیدا ہوا اور شرقا اسی کی اولاد تھا اور ابوسفیان جاہلیت کے دور میں طائف گئے۔“

اُسے وہی قصہ ہے جو دوسرے مؤرخین نے بیان کیا ہے۔

اس کے بعد ابوالفداء بیان کرتے ہیں کہ الامیریم نے استحقاق کے وقت اس طرح کی گواہی دی کہ زیاد نے خود اُسے خاموش کرادیا۔

فقال روید انی طلبت شاهدة اولی لم یطلب شتاما۔

”ذرا ٹھہرا تجھے گواہی کے لیے طلب کیا گیا تھا نہ کہ گالیاں دینے کے لیے۔“

اس کے بعد ابوالفداء لکھتے ہیں:

فاستلحقه معاویة وهذه اول واقعة خولفت فیہ الشریعة
علانیة لعریح قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر واعظم الناس ذلک وانكروہ خصوصاً بنو امیة لكون زیاد بن عبید الرومی صار من بنی امیة۔

”پھر معاویہؓ نے زیاد کا استحقاق کر لیا اور یہ پہلا واقعہ ہے جس میں علانیہ شریعت کی مخالفت کی گئی کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا صریح ارشاد ہے کہ بچہ اسی کا ہے جس کے بستر پر

وہ پیدا ہوا اور زانی کے لیے چتر ہے۔ لوگوں نے اس فیصلے کو بڑا حادثہ سمجھا اور اس پر احتجاج کیا،

بالخصوص بنو امیہ نے، کیونکہ اس طرح رومی غلام عبید کا بیٹا زیاد بنو امیہ کا ایک فرد بن گیا۔

افسوس کہ یہ سب حضرات تو یہ کیے بغیر وفات فرما چکے اور اللہ کے ہاں پہنچ چکے ہیں عثمانی صاحب ہی بہتر جانتے ہوں گے کہ ان کا انجام کیا ہوا؟ اگر عثمانی صاحب قاضی ہوتے اور یہ صاحب یقین حیات ہوتے تو غالباً ان سب پر حدِ قذف جاری کرتے اور ان کی پشت پر کوڑے برسالتے!

کتاب النساب کی شہادت

مدیر البلاغ نے دورانِ بحث میں یہ بھی لکھا ہے کہ ”ملک صاحب کا یہ خیال درست نہیں ہے کہ بعد میں تاریخ و النساب کی کتابیں زیاد کو زیاد بن ابیہ اور زیاد بن عبید ہی لکھتی چلی آئی ہیں۔ مشہور عالم و مؤرخ بلاذری نے اپنی معروف کتاب النساب الاشراف میں زیاد کا ترجمہ زیاد بن ابی سفیان ہی کے عنوان سے کیا ہے۔“ میرے اصل الفاظ یہ تھے کہ ”تاریخ و النساب کی کتابوں میں عموماً زیاد بن ابیہ اور زیاد بن عبید ہی درج ہوتا چلا آیا ہے“ اور میں اب بھی اپنی بات کو درست سمجھتا ہوں اور مؤرخ بلاذری کی طرف عثمانی صاحب کی منسوب کردہ بات کو مغالطہ انگیز اور خلاف واقعہ قرار دیتا ہوں۔ بلاذری کی پوری تاریخ ابھی تک مخطوطات کی شکل میں ہے اور اس کا مطبوعہ مترادف حصہ وہ ہے جو جز اول کی صورت میں ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب کی تحقیق سے دار المعارف، مصر ۱۹۵۹ء میں چھپا ہے۔ غالباً مدیر البلاغ کا اشارہ اسی کی طرف ہے مگر انہوں نے اس کے کسی متعین مقام کا حوالہ نہیں دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ اس جلد میں زیاد کا علیحدہ ترجمہ کسی مستقل عنوان کے تحت درج نہیں ہے کیونکہ یہ حصہ سیرت نبوی پر مشتمل ہے، البتہ ضمناً اس میں زیاد کا ذکر کسی مقامات پر آگیا ہے۔ پوری کتاب میں شاید ہمیں بار زیاد کا نام آیا ہوگا مگر ان میں پوری تلاش کے باوجود مجھے صرف صفحہ ۳۷۷ کے ایک مقام پر یہ الفاظ ملے ہیں کہ حضرت ابو بکرؓ زیاد بن ابی سفیان کے اخیانی بھائی ہیں۔ اس ایک جگہ کے سوا زیاد کی ولدیت کہیں ابوسفیان نہیں؛ بلکہ اکثر جگہ زیاد بن عبید ہے۔ صفحہ ۳۷۹ پر وہی بات درج ہے کہ سمیہ کی شادی رومی غلام عبید سے ہوئی تھی؛

یقال له عبید فولدت منه زیاداً۔

”اس غلام کا نام عبید تھا جس سے زیاد پیدا ہوا۔“

آگے صفحہ ۴۹۱ پر ہے: زیاد بن عبید موی ثقیف۔ پھر صفحہ ۴۹۳ پر حضرت ابو بکرؓ کا قول درج ہے کہ زیاد کے فسق و فجور میں علاوہ دیگر باتوں کے یہ بھی ہے کہ اس نے اپنے باپ عبید کے نسب سے انکار کیا اور ابوسفیان کا بیٹا ہونے کا دعویٰ کیا۔ (انتفاء من عبید وادعاء الی ابی سفیان)۔ اس کے بعد ہر شخص خود فیصلہ کر سکتا ہے کہ مدیر البلاغ کا یہ مزعومہ کس حد تک درست ہے کہ بلاذری نے زیاد کا ترجمہ ”زیاد بن ابی سفیان ہی کے عنوان سے کیا ہے“؟ فی الحقیقت بات یہ ہے کہ زیاد جس کا بھی لطفہ ہو وہ عبید ہی کے گھر پیدا ہوا اور اس کا نسب یقینی طور پر عبید سے ملحق تھا۔ اب زیاد اور امیر معاویہؓ نے مل جل کر استلحاق کی جو کارروائی کی، اُس سے کسی ناہائز حق تلفی کی تلائی نہیں ہوتی جیسا کہ مدیر البلاغ کا خیال ہے، بلکہ یہ زیاد کے ساتھ شاید زیادتی ہی ہوئی کہ اس کا نسب مستقل طور پر دوغلا اور خلط ملط ہو گیا۔ ایک کے بجائے اس کے لیے چار ولدیتیں کھینے کی گنجائش پیدا ہو گئی۔ کسی نے زیاد بن عبید کہا، کسی نے ابن ابی سفیان کہا اور کسی نے ان دونوں سے بچ کر یوں کہہ دیا کہ زیاد بن ابیہ یا ابن اُمّہ (اپنی ماں یا اپنے باپ کا بیٹا، جو بھی اس کا باپ ہو)۔ استلحاق سے شاید دنیوی فائدہ زیادہ حاصل کر لیا ہو مگر اس کا نسب دائماً مشتبہ ہو کر رہ گیا۔ بلاذری نے جیسا کہ میں نے بیان کیا زیاد کا مستقل ترجمہ یا نسب درج نہیں کیا اور یہ کتاب اس موضوع کے لیے مختص بھی نہیں مگر امام ابن حزم کی کتاب ”جمہرۃ انساب العرب“ خاص انساب کے موضوع پر ہے۔ یہ بھی دارالمعارف مصر میں ۱۳۸۲ھ میں چھپی ہے۔ اس کے صفحہ ۱۱۱ پر ولد حرب بن امیہ بن عبد شمس کے زیر عنوان حضرت ابوسفیان کی جملہ اولاد کی پوری تفصیل درج ہے۔ نام یہ ہیں: یزید، حنظلہ، عمرو، معاویہ، محمد، عتبہ، عتبہ، ام حبیبہ۔ اس فہرست میں زیاد کا نام مفقود ہے۔ ابو حنیفہ دینوری اپنی تاریخ الاخبار الطوال صفحہ ۱۱۸ پر لکھتے ہیں: زیاد بن عبید کان عبداً مملوئاً للثقیف۔ پھر صفحہ ۲۱۹ پر انہوں نے زیاد کے لیے الگ ترجمہ درج کیا ہے اور عنوان زیاد بن ابیہ قائم کیا ہے۔

اس کے آغاز میں لکھتے ہیں: کان زیاد بن ابیہ انما يعرف بزیاد بن عبید۔ پھر لکھتے ہیں کہ عبید غلام تھا۔ مالک نے آزاد کر دیا تو اس نے سُمیہ سے نکاح کیا جس سے زیاد پیدا ہوا۔ حافظ ابن حجر الامسار میں زیاد کا ترجمہ یوں لکھتے ہیں:

زیاد بن ابیہ وهو ابن سمیة الذی صار یقال له ابن ابی سفیان، ولد علی فراش عبید مولیٰ ثقیف فکان یقال له زیاد بن عبید، ثم استلحقه معاویة ثم لما انقضت الدولة الامویة صار یقال له نزیاد بن ابیہ ونزیاد بن سمیة..... اشتری اباه بالثمن فاعتقه۔

”زیاد بن ابیہ جو سُمیہ کا بیٹا تھا۔ بعد میں اسے ابن ابی سفیان کہا جانے لگا۔ وہ بنو ثقیف کے غلام عبید کے بستر پر پیدا ہوا۔ اسی لیے اسے زیاد بن عبید کہا جاتا تھا۔ پھر معاویہ نے اس کا استلحاق کیا۔ جب خراسیہ کی سلطنت کا خاتمہ ہو گیا تو پھر اسے زیاد بن ابیہ اور زیاد بن سُمیہ کہا جانے لگا۔ اس نے اپنے باپ عبید کو ایک ہزار درہم دے کر آزاد کرایا تھا۔“

ابن حجر کے اس بیان سے یہ بات واضح ہو گئی کہ زیاد کا باپ عبید ہی تھا اور وہ استلحاق سے پہلے اسی کا بیٹا کہلاتا تھا۔ امیر معاویہ کے استلحاق سے اسے ابن ابی سفیان کہا جانے لگا مگر اموی سلطنت کے خاتمے پر اسے دوبارہ عبید کا بیٹا کہا جاتا تھا۔ آگے ابن سیرین کے متعلق بھی صحیح سند کے ساتھ نقل ہے کہ زیاد کو ابن ابیہ ہی کہا جاتا تھا۔ عثمانی صاحب کو شاید یہ بھی یاد نہ رہا ہو کہ اپنی کتاب کے صفحہ ۵۶ پر انہوں نے اپنی بحث کے آخر میں خود امیر معاویہ کا ایک خط زیاد کے نام نقل کیا ہے جس میں وہ زیاد کو لکھتے ہیں:

”جس باپ کی طرف تم پہلے منسوب تھے، وہ حسنؓ کے والد سے زیادہ

اس خطاب کے مستحق تھے۔“

کیا اس کا صاف مطلب یہ نہیں ہے کہ امیر معاویہؓ خود بھی اس حقیقت کو تسلیم کر رہے ہیں کہ استلحاق سے پہلے زیاد اپنے باپ عبید ہی سے انتساب رکھتا تھا۔ اس کے بعد آخر

استلحاق کی کارروائی کا کیا جواز اور کیا موقع و محل باقی رہ جاتا ہے؟ مشہور مؤرخ اسلام امام ذہبی اپنی تصنیف ”العبر فی غیر من غیر“ جلد اول صفحہ ۵۲ پر ۵۳ کے واقعات بیان کرتے ہوئے جہاں زیاد کی وفات کا ذکر کرتے ہیں وہاں اسے زیاد بن ابیہ ہی لکھتے ہیں۔ اگرچہ ساتھ فرماتے ہیں

استلحقہ معاویہ و نہرہم انہ ولد ابی سفیان۔

”معاویہؓ نے اس کا استلحاق کیا اور دعویٰ کیا کہ وہ ابوسفیان کا لڑکا ہے“

آگے چل کر صفحہ ۵۰ پر ۵۱ کے واقعات درج کرتے ہوئے عبید اللہ بن زیاد کے ذکر میں پھر زیاد کا نام آگیا ہے، تو پھر بھی امام ذہبیؒ نے زیاد بن ابیہ ہی لکھا ہے۔

محمد تقی عثمانی صاحب نے اس اشکال کو بھی بڑے شد و مد کے ساتھ پیش کیا ہے کہ اگر یہ استلحاق نامہائز تھا تو حضرت عائشہؓ نے زیاد کو ابن ابی سفیان لکھ کر کیسے اس پر مہر تصدیق ثبت کر دی؟ میں اس کا جواب پہلے دے چکا کہ یہ فیصلہ گو غلط ہی تھا مگر جب امیر معاویہؓ نے ”تمام مملکت میں اعلان کرادیا کہ زیاد کو سب لوگ زیاد بن ابی سفیان کہا کریں“ تو دنیوی اعتبار سے یہ واقعہ و نافذ ہو گیا اور اس کے مطابق زیاد بن ابی سفیان کہنا بھی صحیح قرار میں آگیا عثمانی صاحب کو شاید معلوم ہو گا کہ فقہائے احناف کا اس پر اتفاق ہے کہ حکم و قاضی کا فیصلہ خواہ وہ غلط ہی کیوں نہ ہو ظاہر و باطناً نافذ ہو جاتا ہے اور اس کے مطابق عمل کرنا جائز ہو جاتا ہے، اگرچہ عند اللہ فیصلہ غیر صحیح ہے وہ غیر صحیح ہی رہے گا۔ پھر میں یہ بات بھی پہلے بیان کر چکا ہوں کہ بعض روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے زیاد بن ابی سفیان کہنے سے گریز فرمایا ہے۔ چنانچہ زیاد نے ایک دفعہ حضرت عائشہؓ صدیقہ کی خدمت میں ایک خط بھیجا اور اس کے آغاز میں لکھا: ”زیاد بن ابی سفیان کی جانب سے“ اُسے توقع تھی کہ حضرت عائشہؓ اُسے اسی نام سے خطاب کریں گی اور اس کے لیے ثبوت ہو جائے گا۔ مگر حضرت عائشہؓ نے اس کا جواب بھیجا تو لکھا ”سب مسلمانوں کی ماں عائشہؓ کی طرف سے زیاد بیٹے کے نام“

عثمانی صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ جب گواہوں نے نکاح کی گواہی دے دی تو جو لوگ استحقاق زیادہ پر معتزض تھے انہوں نے اعتراض سے رجوع کر لیا۔ اور اپنے سابق اعتراض پر شرمندگی کا اظہار کیا۔ مگر عثمانی صاحب کی یہ بات صحیح نہیں ہے۔ میری بحث سے یہ واضح ہے کہ جن حضرات نے استحقاق کی کارروائی کو ناجائز سمجھ کر اس پر اعتراض و احتجاج کیا، وہ آخر دم تک اپنے موقف پر قائم رہے۔ حضرت ام حبیبہ جو ام المومنینؓ اور ابوسفیان کی صاحبزادی ہیں انہوں نے ہمیشہ زیاد سے پردہ فرمایا اور اسے اپنا بھائی تسلیم نہ کیا۔ پھر اعتراض تو پیدا ہی اس کارروائی کے بعد ہوا، اس لیے مدیر البلاغ کا یہ قول کتنا عجیب ہے کہ جب معاملہ دسٹل گواہوں سے ثابت ہو گیا، تو معتزضین نے اعتراض سے رجوع کر لیا۔ جو لوگ نکاح ہی کے منکر تھے، مثلاً حضرت ابوبکرؓ ان کے نزدیک تو یہ گواہی تہمت زنا کے مترادف تھی۔ اسی طرح صاحب ہندل المجہود جب یہ کہتے ہیں کہ ابوسفیان نے زنا کیا تھا تو ان کے نزدیک بھی یہ شہادت زنا ہی کی ہوگی نہ کہ نکاح کی۔ جس رجوع و مذمت کا ذکر مروان کے بھائی عبدالرحمن اور ابن مفرغ کے سلسلے میں محمد تقی عثمانی صاحب کر رہے ہیں، اس کی حقیقت بس اتنی ہے کہ بنو امیہ نے اس استحقاق کو پسند نہیں کیا تھا، کیونکہ اس طرح ایک غیر قبیلے کا فرد ان میں داخل کر دیا گیا تھا، تو انہوں نے ایک نظم پڑھنی شروع کر دی جس میں اس کارروائی کی مذمت تھی۔ اس کے اشعار بعض دفعہ عبدالرحمن بن حکم اور بعض دفعہ ایک حمیری شاعر زیاد بن مفرغ کی طرف منسوب کیے جاتے تھے۔ عبدالرحمن نے ان اشعار کے انتساب سے کبھی انکار نہیں کیا بلکہ وہ یہی کہتا رہا کہ ”اے معاویہ، اگر آپ کو جہشی بھی مل جائیں تو آپ انہیں بھی ہمارے خاندان میں ملا کر ہماری تدبیر کرتے رہیں گے“ جہاں تک ابن مفرغ کا تعلق ہے، اس کے الفاظ بھی استیعاب میں یہ منقول ہیں کہ اس نے امیر معاویہ کے سامنے صرف یہ کہا کہ میں نے یہ اشعار نہیں کہے بلکہ عبدالرحمن نے کہے ہیں اور میری طرف منسوب کر دیئے ہیں۔ اس صفائی و برارت کو عثمانی صاحب نے شرمندگی کا نام دے دیا ہے۔ یہ کیفیت ایک بات اگر قابل اعتراض ہے تو وہ محض اس بنا پر قابل تحسین و تائید نہیں ہو جاتی کہ اس کے معتزضین میں سے کوئی اپنے اعتراض سے دست بردار ہو گیا ہے۔

الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ

میں نے اپنی سابق بحث میں حضرت سعد اور حضرت عیض بن زمرہ کا واقعہ بھی بیان کیا تھا کہ ان دونوں کے مابین ایک بچے کی ولایت کا جھگڑا تھا۔ بخاری، کتاب المیراث اور دوسری احادیث میں مذکور ہے کہ حضرت سعدؓ یہ کہتے تھے کہ بچہ ان کے بھائی ثعلبہ کا ہے (اگرچہ وہ زمرہ کی لونڈی کے بطن سے ہے)۔ دوسری طرف عیض بن زمرہ کہتے تھے کہ وہ میرا بھائی ہے کیونکہ میرے والد کے گھر (بستر) پر پیدا ہوا ہے اور لونڈی میرے والد کی مملوکہ تھی۔ اگرچہ اس بچے کی شکل ثعلبہ سے ملتی جلتی تھی، مگر اس کے باوجود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بچہ حضرت عیض بن زمرہ ہی کے سپرد فرمایا۔ اس حدیث سے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ اس ارشاد نبویؐ کے بعد نسب کے معاملے میں جو قضیہ بھی درپیش ہوگا اس میں نسب اسی شخص سے ملحق ہوگا، مولود کی والدہ جس کی مملوکہ یا منکومہ ہے۔ مگر مجھے حیرت و افسوس ہے کہ عثمانی صاحب اس پر بھی فرماتے ہیں کہ ”زیاد کے معاملے میں ابوسفیان کے سوا کسی اور کا اقرار نسب ثابت نہیں۔ جب عبید، جس کے فراش پر زیاد پیدا ہوا تھا، وہ خود خاموش ہے، تو اب دعویٰ صرف ابوسفیان کا ہے اور وہ اسلام سے قبل ہو چکا تھا، اس لیے وہ قابل قبول ہے۔“ میں پوچھتا ہوں کہ جب زیاد عبید ہی کے ہاں پیدا ہوا، وہی اس کا باپ تھا، اُسی کے ہاں زیاد پروان چڑھا، اسی باپ کو اس نے غلامی سے آزاد کرایا اور پورے چوالیس برس تک وہ زیاد بن عبید کہلاتا رہا، اگر یہ اقرار نسب نہیں تو پھر ابو سفیانؓ کا چند آدمیوں کے کان میں یہ کہہ دینا کہ زیاد میرے نطفے سے ہے، یہ کس طرح کا اقرار نسب ہے؟ پھر یہ بات بھی کیا لا جواب ہے کہ ”عبید خود خاموش ہے۔“ استلحاق و ادعا کی کارروائی نے پہلے عبید کیا عام منادی کراتا یا کسی عدالت میں دعویٰ کرتا کہ زیاد میرا بیٹا ہے؟ کیا ہر باپ اپنے بیٹے کا نسب اسی طرح ثابت کرتا ہے؟ اور اگر عثمانی صاحب کا مطلب یہ ہے کہ قضیہ استلحاق کے وقت ”عبید خاموش ہے“ تو اس کی خاموشی سے پہلے اُس وقت اُس کی زندگی کا ثبوت بھی عثمانی صاحب کو فراہم کرنا ہوگا۔ جس وقت زیاد کی عمر چالیس سے متجاوز ہو چکی، اس وقت تو شاید ابوسفیان کی طرح عبید اور سمیہ دونوں

شہر خموشاں کے لیکن بن چکے ہوں گے اور ان کی خاموشی کو گویائی میں تبدیل کرنا کسی کے بس میں نہ ہوگا۔

میں اس سے پہلے شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی، قاضی زمین العابدین صاحب، مولانا سعید احمد صاحب اکبر آبادی، مولانا ابوالکلام آزاد صاحب کے اقوال اس مسئلے میں پیش کر چکا ہوں۔ اب میں آخر میں مولانا عبدالرشید صاحب نعمانی کی ایک عبارت نقل کر کے اس بحث کا خاتمہ کر رہا ہوں۔ مولانا موصوف نے محمود احمد عباسی کے رد میں ایک مفصل مضمون "بینات" میں بالاقساط سپرد قلم کرنا شروع کیا تھا جس کا عنوان تھا "نامہ بینات تحقیق کے بھیس میں"۔ یہ بڑے سفید مباحث پر مشتمل تھا مگر بیچ ہی میں منقطع ہو گیا۔ عباسی صاحب نے ابن قتیبہ کی کتاب المعارف کے حوالے سے لکھا تھا کہ "سمیۃ کا جاہلیت کے مروجہ نکاحوں میں سے ایک قسم کا نکاح ابوسفیانؓ سے ہوا جس سے زیاد پیدا ہوئے"۔ اس پر مولانا محمد عبدالرشید صاحب نعمانی نے شعبان ۱۳۸۲ھ کے "بینات" میں جو تبصرہ فرمایا تھا اس کا ضروری حصہ درج ذیل ہے :

"یہ بات معارف ابن قتیبہ میں مذکور نہیں۔ جناب مؤلف (عباسی صاحب) نے اپنی طرف سے اس عبارت کو بڑھا کر خواہ مخواہ یزید کی تکذیب کی۔ یزید کا

دعوئی تو یہ ہے کہ "ہم نے زیاد کو ثقیف کی دلا سے قریش کی طرف اور زیاد

بن عبید کے انتساب سے حرب بن امیہ کی طرف منتقل کیا۔ زیاد کی ماں سمیہ

حارث بن کلہ ثقفی کی کنیز تھی۔ اس کا باپ عبید قبیلہ ثقیف کا غلام تھا۔ زیاد کا

ایک شاندار کارنامہ یہ ہے کہ اس نے اپنے باپ عبید کو ایک ہزار درہم

میں آزاد کرایا۔ چونکہ یہ اپنے باپ عبید کے یہاں پیدا ہوا تھا، اس لیے اس کو

یزید بن عبید کہا جاتا تھا۔ اب آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ یزید کا مطلب ان طعنوں

سے کیا تھا اور وہ زیاد پر کیا چوٹ کر رہا تھا۔ بات واضح ہے، وہ بڑا کہہ رہا ہے

کہ زیادہ محض ہماری بندہ پروری ہے کہ ہم نے تجھ کو ابوسفیان کی اولاد بنا کر حرب بن اُمیہ کی نسل میں شامل کر دیا اور ہماری اس کارروائی کی بنا پر تیرا شمار قریش میں ہونے لگا۔ ورنہ تو قبیلہ ثقیف کے عید نامی ایک غلام کا لڑکا تھا۔ مؤلف یہاں حضرت ابوسفیانؓ کی داستان نکاح سنانے بیٹھ گئے۔ ظاہر ہے کہ اگر ان سے اس کی ماں کا نکاح ہوا تھا تو وہ اپنے تخت بکر کو مرتے دم تک اس طرح ایک غلام کی فرزندگی میں کس طرح دیکھ سکتے تھے۔ ان کو چاہیے تھا کہ عہد نبوی ہی میں اس مسئلے کو اٹھاتے اور اپنے فرزند کو اپنی فرزندگی میں لے لیتے۔ یا پھر شیخین رضی اللہ عنہما کے زمانے میں اس کا اظہار کرتے تاکہ شرع کے مطابق اس غریب کا نسب ثابت ہو جاتا یہ عجیب نکاح ہے جس کا نہ تاریخ کو پتہ ہے نہ منکومہ کو، نہ خود اس لڑکے کو جو اس نکاح سے پیدا ہوا۔ بس ایک مؤلف کو معلوم ہے۔

یہ مولانا نعمانی صاحب کے تبصرے پر صرف اتنا اضافہ کر دیں گا کہ اس ”عجیب نکاح“ اور اس مخفی بھید کے راز داں اب اکیلے مؤلف مذکور ہی نہیں ہیں بلکہ مدیر البلاغ بھی ہیں۔ ان کو محمود احمد عباسی کی ہم زبان مبارک ہو۔

سب سے آخر میں ”الکوکب الدردی“ شرح تہذیبی کالیک قول بھی لائق ملاحظہ ہے۔ ترمذی، مناقب حسنینؓ میں حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ جب حضرت حسنینؓ کا سر مبارک ابن زیاد کے پاس لیا گیا تو اس شقی و غیث نے آپ کے چہرے اور ناک پر چٹھری سے کچھ کا دیا۔ اس پر الکوکب الدردی کا ساثر یہ ہے،

ولا حجب منه فيما فعله فان اياه كان طه زينة استلقه معاوية ولذا يقال له زياد بن ابیہ

”ابن زیاد کی اس حرکت پر تعجب نہیں کہ اس کا باپ زیاد ولد الزنا تھا۔ حضرت معاویہؓ نے اس

کا استحقاق کیا۔ اسی لیے اُسے زیاد بن ابیہ کہا جاتا ہے۔“

[الکوکب الدردی، افادات مولانا رشید احمد گنگوہی، مرتب مولانا محمد نجی، کاندھلوی، طبع دوم، ۱۳۸۴ھ،

جلد ۲، صفحہ ۳۲، مکتبہ یحویہ، مظاہر علوم، مبارک پور۔]

اب کیا فتویٰ صادر فرماتے ہیں مولانا مفتی محمد تقی صاحبؒ کے ائمہ اہل اس قول اور اس کے قائل کے بارے میں۔ بینوا تو جود۔



ابن غیلان سے عدم مواخذہ

(۱) مدیر البلاغ کا اعتراض

استلحاق زیاد کے بعد مولانا مودودی کی جس عبارت کو مورد اعتراض بنایا گیا ہے، وہ

یہ ہے۔

”حضرت معاویہؓ نے اپنے گورنروں کو قانون سے بالاتر قرار دیا اور ان کی زیادتیوں پر شرعی احکام کے مطابق کارروائی کرنے سے صاف انکار کر دیا۔ ان کا گورنر عبداللہ بن عمرو بن غیلان ایک مرتبہ مصر میں منبر پر خطبہ دے رہا تھا۔ ایک شخص نے دوران خطبہ میں اس کو ٹکڑا کر مار دیا۔ اس پر عبداللہ نے اس شخص کو گرفتار کروایا اور اس کا ہاتھ کٹوا دیا۔ سالانہ شرعی قانون کی رو سے یہ ایسا جرم نہ تھا جس پر ہاتھ کاٹ دیا جائے۔ حضرت معاویہؓ کے پاس استغاثہ گیا تو انہوں نے فرمایا کہ میں ہاتھ کی دیت تو بیت المال سے ادا کر دوں گا مگر میرے عمال نے قصاص لینے کی کوئی سبیل نہیں۔“

مولانا عثمانی صاحب کا اعتراض یہ ہے کہ یہاں دلچسپی کے انتہائی اہم جزو کو حذف کر دیا گیا ہے۔ انہوں نے ابن کثیرؒ کی عبارت نقل کی ہے جس میں مزید یہ بتایا گیا ہے کہ جس شخص کا ہاتھ کاٹا گیا تھا اس کی قوم کے لوگ ابن غیلان کے پاس آئے اور کہا کہ اگر امیر المومنین کو معلوم ہو گیا کہ تم نے اس کا ہاتھ اس وجہ سے کاٹا تھا تو وہ اس شخص اور اس کی قوم کے ساتھ وہی سلوک کریں گے جو انہوں نے مجھ پر بنی عدی کے ساتھ کیا تھا۔ اس لیے تم ہمیں ایک تحریر لکھ دو کہ تم نے ہمارے آدمی کا ہاتھ شبہ کی بنا پر کاٹا تھا۔ ابن غیلان نے یہ تحریر لکھ دی۔ پھر یہ لوگ حضرت معاویہؓ کے پاس پہنچے اور شکایت کی کہ آپ کے گورنر نے ہمارے آدمی کا ہاتھ

شہر کی وجہ سے کاٹ دیا ہے، لہذا اس سے ہمیں قصاص دلوایئے۔ حضرت معاویہؓ نے فرمایا کہ میرے گورنروں سے قصاص کی تو کوئی سبیل نہیں لیکن دیت لے لو۔ چنانچہ آپ نے دیت دلوائی اور ابن غیلان کو معزول کر دیا۔

عثمانی صاحب مزید تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”ہماری سمجھ سے بالکل باہر ہے کہ جو شخص قصاص اور دیت کے شرعی قوانین سے واقف ہو، وہ حضرت معاویہؓ کے فیصلے پر کوئی ادنیٰ اعتراض کس طرح کر سکتا ہے؟ ان کے سامنے ابن غیلان کے تحریری اقرار کے ساتھ مقدمے کی جو صورت پیش ہوئی وہ یہ کہ ابن غیلان نے ایک شخص کا ہاتھ شہر میں کاٹ دیا ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص پر سرقہ کا الزام ہو اور اس کے ثبوت میں کوئی ادنیٰ سا شبہ بھی پیش آجائے تو ہاتھ کاٹنے کی سزا موقوف ہو جاتی ہے اور شبہ کا فائدہ ملزم کو دیا جاتا ہے، لیکن حاکم غلطی سے ملزم کا ہاتھ کاٹ دے تو اس غلطی کی بنا پر حکم یہ نہیں ہے کہ اس حاکم سے قصاص لینے کے لیے اس کا ہاتھ بھی کاٹ دیا جائے، کیونکہ شبہ کا فائدہ اس کو بھی ملتا ہے۔ اس کی ایک مصلحت یہ بھی ہے کہ اگر حاکموں کے ایسے فیصلوں کی وجہ سے ان پر حد جاری کی جائے تو اس اہم منصب کو کوئی قبول نہیں کرے گا۔ اسی بات کو حضرت معاویہؓ نے یوں تعبیر فرمایا ہے کہ ”میرے گورنروں سے قصاص لینے کی کوئی سبیل نہیں۔“

آنحضور اور خلفائے راشدین کی سنت

یہیں اس مسئلے کے مجرّد فقہی و قانونی پہلو پر تو بعد میں بحث کروں گا لیکن میں مدیر موصوف اور عبد قارمین کو دعوت دیتا ہوں کہ وہ سب سے پہلے اس بات پر تنجیدگی اور ٹھنڈے دل سے غور کریں کہ کیا عہد نبوی و عہد خلافت راشدہ میں اس بات کا امکان یا تصور ہو سکتا تھا کہ ایک حاکم یا عامل کنکر مارے جائے پر کنکر مارنے والے کا ہاتھ کاٹ دے اور پھر وہ معزولی سے زائد کسی قسم کے مواخذے سے محض اس بنا پر بچ جائے کہ اس نے یہ جھوٹی تحریر لکھ دی ہو کہ میں

نے ہاتھ شبہ میں کاٹ دیا ہے؟ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوۂ حسنہ تو یہ تھا کہ ایک مرتبہ خطبے ہی کے دوران میں ایک شخص نے آپ سے سوال کر دیا کہ میرے ہمسائے کس جرم میں مجھوس کیے گئے ہیں؟ آپ نے توقف فرمایا کہ شاید مدینے کے کو تو ال اس کا جواب دیں۔ سائل نے اپنا سوال دو تین مرتبہ دہرایا، لیکن اسے آنحضرتؐ یا کسی دوسرے صحابی نے سرزنش نہ کی بلکہ آپ نے فرمایا:

خلوا جیرانہ۔

”اس کے پڑوسیوں کو رہا کر دو۔“

حضرت عمرؓ جیسے زبردست خلیفہ سے بھی لوگ خطبے میں پوچھتے تھے کہ تم نے یہ تمہیں کیسے نبھا لیا ہے اور اسی طرح کے بعض دوسرے بے سنگم سوالات کرتے تھے، مگر آپ پیشانی پر بل لائے بغیر ہر سوال کا جواب تحمل سے دیتے تھے اور اگر کوئی شخص معترض کے اڑے آتا تھا تو آپ فرماتے تھے کہ چھوڑو، اگرچہ میں نہ ٹوکیں تو ان میں کوئی خیر نہیں اور اگر ٹو کے جانے پر ہم برا نہیں تو ہم میں کوئی خیر نہیں۔ سیرت فاروقی کا یہ واقعہ بھی مشہور و معروف ہے کہ حضرت عمرو بن عاصؓ فاتح مصر و عامل مصر کے بیٹے محمد نے ایک مصری پر تازیانے برسائے۔ اس نے مدینے پہنچ کر شکایت کی۔ حضرت عمرؓ نے محمد اور ان کے والد دونوں کو مصر سے بلوایا اور مصری کے ہاتھ میں کوڑا دے کر کہا ”لے اس بڑے باپ کے بیٹے کی مرمت کر۔“ جب مصری مار چکا تو آپ نے کہا کہ چند کوڑے اس کے والد کے سر پر بھی رسید کر۔ مصری نے کہا کہ میں اپنا بدلہ لے چکا۔ حضرت عمرؓ نے کہا کہ تیری مرضی، ورنہ تو باپ کی بھی خبر لیتا تو میں حائل نہ ہوتا۔ اس کے بعد حضرت عمرؓ بیٹے کے بجائے باپ کو مخاطب کر کے غضبناک ہو کر پوچھے:

متی تعبدتم الناس وقد ولدتہم اقمہاتہم احرا ساء؟

”تم نے کب سے لوگوں کو غلام بنالیا حالانکہ ان کی ماؤں نے انہیں آزاد جنا تھا؟“

حضرت عمرؓ اور حضرت عمرو بن عاصؓ کا ایک دوسرا واقعہ طبقات ابن سعد (جلد ۱ ص ۲۴۷)

ذکر اعطائہ القود من نفسه صلی اللہ علیہ وسلم میں موجود ہے۔ اس میں بیان کیا گیا

ہے کہ جب حضرت عمرؓ شام پہنچے تو آپ کے پاس ایک شخص آیا جس کو ایک امیر نے پٹیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے اُس امیر سے قصاص لینے کا ارادہ کیا تو حضرت عمرو بن العاصؓ لے کہا، کیا آپ قصاص لینے لگے ہیں؟ حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ ”ہاں“ حضرت عمرؓ اس پر کہنے لگے ”پھر تو ہم آپ کے لیے مال نہیں بنیں گے“ حضرت عمرؓ نے فرمایا ”مجھے اس کی پروا نہیں۔ کیا میں اس امیر سے قصاص نہ لوں حالانکہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے کہ آپ نے خود اپنے آپ کو قصاص کے لیے پیش فرمایا (يعطى القود من نفسه)“ آگے حضرت سعید بن مسیب سے روایت ہے کہ اسی طرح حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ نے بھی اپنے تئیں پیش کیا کہ ان سے قصاص لیا جائے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنی ذات اقدس کو قصاص کے لیے پیش کرنا ایک معروف حقیقت ہے جس کا ثبوت ابو داؤد، کتاب الادب اور دوسری کتب حدیث میں موجود ہے۔ مثلاً ایک موقع پر آنحضرتؐ نے حضرت اسید بن خنیر کے پہلو میں چھڑی سے ضرب لگائی۔ پھر آپؐ نے قمیص مبارک اٹھا کر حضرت اسید سے فرمایا کہ ”لو مجھ سے قصاص لے لو“ اسی طرح نسائی اور ابو داؤد، کتاب الدیات میں بھی اس مضمون کی روایات موجود ہیں کہ حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ خطبے میں کہا کہ میں نے اپنے عمال کو اس لیے مقرر نہیں کیا کہ وہ تمہیں بیٹھیں یا تمہارے اموال چھینیں۔ اگر کسی شخص پر ظلم ہو تو وہ مجھ سے مرافعہ کرے، میں اپنے عامل سے قصاص لوں گا۔ حضرت عمرو بن العاصؓ کہنے لگے ”کیا کوئی عامل اپنی رعایا کو تادیبی سزا دے تب بھی آپ اس سے قصاص لیں گے؟“ حضرت عمرؓ نے جواب دیا:

إي والله نفسي بيده ألا اتقته منه وقد رأيت رسول

الله صلى الله عليه وسلم اتقى من نفسه۔

”ہاں، اس ذات کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے، میں اس سے قصاص

لوں گا، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے کہ آپ نے اپنی ذات مبارک کو

قصاص کے لیے پیش فرمایا۔“

ملوکیت کا تغیر احوال

میں سمجھتا ہوں کہ فقہانہ استدلال کو تھوڑی دیر کے لیے چھوڑ کر دونوں زمانوں کے تغیرِ احوال پر غور کیا جائے تو خلافت اور ملوکیت کے درمیان جو آسمان اور زمین کا فرق ہے، اسے سمجھ لینے میں کوئی دشواری نہیں پیش آسکتی اور یہی وہ اصل حقیقت ہے جو ”خلافت و ملوکیت“ کے مصنف ذہن نشین کرانا چاہتے ہیں۔ عہدِ نبوت اور عہدِ خلافت علیٰ منہاج النبوة میں کسی حاکم کی یہ جرات نہیں ہو سکتی تھی کہ وہ ایک کنکر کے جواب میں قطع ید کی سزا دیتا۔ بالفرض اگر ایسا ہوتا بھی تو اس کے بعد وہ سلسلہ واقعات رونما نہ ہوتا جسے مولانا مودودی نے تو کھول کر بیان نہیں کیا، لیکن جناب محمد تقی صاحب نے اسے خود ہی تاریخی حوالے کے ساتھ نقل کر دیا ہے۔ تاریخ بتاتی ہے کہ جب اس شخص کا ہاتھ کاٹا گیا تو اس کے اہل قبیلہ نے گورنر سے آکر کہا کہ امیر معاویہؓ کو یہ معلوم ہوا کہ یہ سزا ایسے شخص کو دی گئی ہے جس نے آپ کے عامل کو کنکر مارا ہے تو وہ اس کے ساتھ اور اس کے قبیلے کے ساتھ وہ برتاؤ کریں گے جو انہوں نے مجربین ہدیٰ اور ان کے ساتھیوں کے ساتھ کیا ہے۔ کیا اس کا مطلب دوسرے لفظوں میں یہ نہیں ہے کہ حضرت حجرؓ اور ان کے رفقاء کا جو حشر ہوا اس کے بعد لوگوں کے دل سہم کر رہ گئے تھے اور انہوں نے یہ سمجھ لیا تھا کہ جو شخص امیر معاویہؓ کے عمال کے خلاف انگلی بھی اٹھائے گا اس کی خیر نہیں ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو کوئی دسمہ نہیں بھتی کہ یہ مقطوع الید سیدھا امیر معاویہؓ کی خدمت میں نہ پہنچتا اور اس تعدی کے خلاف ادخو ابی نہ کرتا۔ لیکن اس کے برعکس ہوا یہ کہ جب اس غریب کا ہاتھ کاٹ گیا تو وہ اور اس کا قبیلہ ہاتھ کو تو بھول گیا اور پورے قبیلے کو اُلٹے جان کے لالے پڑ گئے، کیونکہ وہ یہ جانتے تھے کہ گورنر سے قصاص لینا تو درکنار اگر امیر معاویہؓ کو معلوم ہوا کہ ان کے گورنر پر کنکری پھینکی گئی ہے تو انہیں بغاوت و محاربہ کا حجم قرار دے کر قتل تک کی سزا دی جاسکتی ہے۔ اس لیے انہوں نے گورنر سے ایک ایسی جھوٹی تحریر لکھوائی جس سے ظاہر ہو کہ قطع ید کی سزا گورنر کی شان میں گستاخی کی بنا پر نہیں دی گئی بلکہ کسی دوسرے جرم پر دی گئی، مگر وہ بھی شبہ سے خالی نہ تھا۔ اسی تحریر سے ایک طرف ملزم اور اس کے اقارب کی جان تو بچ گئی، مگر دوسری

طرف گورنر کے اپنے تحریری اقرار سے اس کے خلاف اتنا ثبوت تو فراہم ہو گیا کہ اس نے شبہ میں مدد جاری کر کے احکام شریعت کی خلاف ورزی کی ہے۔

آداب قضاء

اگر امیر معاویہؓ کے بجائے یہ کسی خلیفہ راشد کے عامل کا واقعہ ہوتا تو ایسی تحریری حیلہ سازی کی اول تو نوبت اور ضرورت ہی پیش نہ آتی، اور بالفرض اگر ایسی کوئی تحریر خلیفہ وقت کے روبرو پیش ہوتی تو وہ یقیناً تفصیل معلوم کرتے اور واقعات کی تہ تک پہنچتے کہ آیا فی الواقع یہ کوئی مجرم سرزد تھا؟ اور اگر اس میں اشتباہ تھا تو کس نوعیت کا تھا؟ اس شک و شبہ کے لیے کوئی معقول وجوہ تھے یا نہیں؟ اور اس کا فائدہ حاکم و مجرم دونوں کو یا کسی ایک کو ملنا چاہیے یا نہیں؟ اگر فریقین اپنی اپنی کھال بچانے کے لیے ایک گول مول اور بناؤٹی تحریر لاکر خلیفہ کے سامنے پیش کر دیں تو خلیفہ کے ہاتھ اس طرح نہیں بندھ جاتے کہ وہ اس پر کارروائی کرنے سے قبل مزید تحقیق و تمحیص نہ کرے۔ اس معاملے میں ذرا سی چھان بین کے بعد جو بات سب سے پہلے کھلتی وہ یہ تھی کہ جس شخص نے قطع بد کی سزا دی ہے، وہ خود اس قضیے کا ایک فریق ہے جسے شرعاً فیصلہ کرنے اور سزا نافذ کرنے کا حق قطعاً نہیں تھا۔ اُسے چاہیے تھا کہ وہ کنکری مارنے والے ملزم کو کسی قاضی یا دوسرے حاکم کے سامنے پیش کرتا۔ حضرت عمرؓ کو حضرت ابی بن کعبؓ کے خلاف ایک شکایت تھی تو آپ مستغیث بن کر خود حضرت زید بن ثابت کے پاس گئے۔ اس پر امام سرحدی (مبسوط) آداب القاضی میں فرماتے ہیں:

فیه دلیل علی ان الامام لا یكون قاضیا فی حق نفسه۔

”اس میں دلیل ہے کہ امام اپنی ذات کے معاملے میں جج نہیں بن سکتا۔“

حضرت زیدؓ نے کہا کہ آپ مجھے بلا لیتے تو حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ عدالت کسی کے ہاں چل کر نہیں جاتی۔ ایک گدا پیش کیا گیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ:

هَذَا اَوَّلُ جُورِكَ۔

”یہ تمہارا پہلا ظلم ہے۔“

کہ تم نے میرے ساتھ امتیازی برتاؤ کیا۔ حضرت عمرؓ کے لیے جب حلف اٹھانا

ضروری ہوا تو حضرت زیدؓ نے کہا کہ کاش حضرت اُبی معاذؓ کر دیں۔ مگر حضرت عمرؓ نے حلف اٹھانے میں ہرگز تاثر نہ کیا۔ اسی طرح حضرت عمرؓ متعدد مواقع پر قاضی شریح اور دوسرے قاضیوں کی عدالتوں میں پیش ہوتے رہے۔ حضرت عثمانؓ، حضرت طلحہؓ کے بالمقابل حضرت جُبَیر بن مطعم کے سامنے پیش ہوئے۔ حضرت علیؓ نے ایک زہ کا مقدمہ یہودی کے خلاف قاضی شریح کی عدالت میں دائر کیا، اپنے غلام قنبر اور صاحبزادے حسنؓ کی شہادت پیش کی جو رد کر دی گئی، اور دعویٰ خارج ہو گیا۔

ابن قدامہ المغنی جلد ۱۱، صفحہ ۴۸۳ پر فرماتے ہیں کہ:

لیس للحاکم ان یحکم لنفسه کمالا یجوز ان یشہد لنفسه۔

”حاکم اپنی ذات کے متعلق کوئی عدالتی فیصلہ نہیں کر سکتا، جس طرح وہ اپنے

حق میں اپنی عدالت میں گواہ نہیں بن سکتا۔“

فتاویٰ عالمگیری، آداب القاضی میں بھی یہی اصول بیان کیا گیا ہے کہ انسان اپنے نفس کے حق میں قاضی نہیں بن سکتا۔ اگر وہ بنے گا تو

لا ینفذ قضاؤه۔

”اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا۔“

پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک ارشاد یہ بھی ہے کہ

لا یحکم الحاکم وهو غضبان۔

”کوئی حاکم غصے کی حالت میں فیصلہ نہ کرے۔“

اور اس گورنر کا مغلوب الغضب ہونا اس کے اس فعل سے صریح طور پر ظاہر ہے کہ اس نے کنکر مارنے پر خود ہی ہاتھ کاٹ دینے کی سزا نافذ کر ڈالی۔

اجرائے حدود میں شبہ کا اطلاق

بہر کیف اگر اس معاملے میں ذرا سی تفتیش بھی عمل میں پائی جاتی تو یہ حقیقت عیاں

ہو جاتی کہ یہ بالکل ظالمانہ اور سنگدلانہ کارروائی تھی اور اس کا بعید ترین تعلق بھی اس صورت

سے نہ تھا جسے فقہی اصطلاح میں ”شبہ میں حد یا تعزیر جاری کرنے“ کے الفاظ سے تعبیر کیا جاتا

ہے۔ چوری پر قطعید کے معاملے میں شبہ کی جو صورتیں ممکن ہیں انہیں فقہاء نے خود بیان کر دیا ہے، مثلاً یہ کہ کوئی شخص غیر محفوظ شے کی چوری کرے یا کوئی ایسا مال چرائے جس کی ملکیت میں وہ خود شریک ہو یا مسروقہ شے کی قیمت اتنی کم ہو کہ اس کا بقدر نصاب ہونا مشتبہ اور مختلف فیہ ہو۔ کنکرمارنے پر ہاتھ کاٹ دینا کسی طرح بھی ”شبہ“ کی اصطلاح فقہی کی تعریف میں نہیں آسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ ابن جریرؒ نے اپنی تاریخ (جلد ۴ ص ۲۳۳) میں جہاں یہ واقعہ بیان کیا ہے، وہاں لکھا ہے کہ تحریر میں درج تھا:

انه قطع علی شبہۃ دامن لم یصح۔

”ہاتھ شبہ کی بنا پر ایسی صورت میں کاٹا گیا ہے جو اس نے واضح نہیں کی تھی۔“
پھر جب بنو ضبہ کے قبیلے کے افراد اس تحریر کو لے کر امیر معاویہؓ کے پاس پہنچے ہیں تو ان کا بیان ان لفظوں میں منقول ہے:

انه قطع صاحبنا ظلماً۔

”اس مال نے ہمارے آدمی کا ہاتھ ظالمانہ طریق پر کاٹا ہے۔“

ابن خلدونؒ نے اپنی تاریخ (جلد ۲ ص ۱۵۱) میں جہاں یہ واقعہ نقل کیا ہے، وہاں بھی سر کے شبہ کا لفظ استعمال ہی نہیں کیا بلکہ خط کے الفاظ یہ ہیں: انه قطع علی امر لم یصح، اور اہل قبیلہ کا زبانی بیان جو انہوں نے امیر معاویہؓ کے سامنے دیا ہے، وہ یوں درج ہے:

ان بن خیلان قطع صاحبہم ظلماً۔ اس کے بعد تو یہ باور کرنا بھی مشکل ہو جاتا ہے کہ حقیقی صورت حال امیر معاویہؓ پر مخفی رہ گئی ہوگی اور اس کا انکشاف کسی لمبی چوڑی تحقیق کا محتاج ہوگا۔ یہ بات فی الواقع بڑی عجیب ہوگی کہ آپ کے سامنے یہ تحریر پیش ہو کہ شبہ یا غلطی یا ظلم کی بنا پر ہاتھ کاٹا گیا ہے اور آپ سرے سے یہ معلوم کرنے کی کوشش ہی نہ کریں کہ وہ غلطی یا ظلم کیا تھا؟

مولانا محمد تقی صاحب عثمانی فرماتے ہیں کہ ”شبہ میں ہاتھ کاٹ دینا بلاشبہ سنگین غلطی ہے، لیکن اس پر کسی کے نزدیک بھی حکم یہ نہیں ہے کہ حاکم سے قصاص لینے کے لیے حاکم کا ہاتھ بھی کاٹ دیا جائے کیونکہ شبہ کا فائدہ جس طرح ملزم کو ملتا ہے اسی طرح حاکم

کو بھی متا ہے۔ عثمانی صاحب کے نزدیک اس کی ایک مصلحت یہ بھی ہے کہ اگر حاکموں کے ایسے فیصلوں کی وجہ سے ان پر مدجاری کی جایا کرے تو اس اہم منصب کو کوئی قبول نہیں کرے گا۔ عثمانی صاحب نے یہاں شرعی احکام اور فقہائے کرام کی بالکل غلط ترجمانی کی ہے اور ان کا استدلال مغالطہ آمیز ہی اور سوئے تعبیر پر مبنی ہے۔ واقعہ زیر بحث میں ملزم قطع ید کی سزا کا ہرگز مستوجب نہ تھا اور نہ اس کے فعل میں شبہ کا کوئی محل تھا۔ قطع ید کی سزا یا سارق کے لیے ہے یا اس باغی کے لیے جو راہ نہنی یا فساد فی الارض کرتے ہوئے خود قطع ید کا مرتکب ہوا ہو۔ یہاں جس شخص کا ہاتھ کاٹا گیا وہ معصوم الدم تھا اور اس کا ہاتھ ارادۃ اور عمدۃ قطع کیا گیا۔ اس لیے ملزم کے فعل یا گورزر کے فعل دونوں میں شبہ کے عنصر کو کوئی دخل ہی نہ تھا، اور گورزر کسی طرح قواعد شرعیہ کے مطابق قصاص سے بچ نہیں سکتا تھا۔

”شبہ کا فائدہ“

اس مسئلے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جو ارشاد سنن ترمذی، الباب الحدود اور دوسرے مقامات پر مروی ہے وہ یہ ہے کہ

ادسوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم.....

”جس مرتکب بھی ممکن ہو مسلمانوں سے حدود کو ٹالو۔ اگر بچ نکلنے کی کوئی صورت ہو تو ملزم کو چھوڑ دو۔ امام اگر غلطی سے معاف کر دے تو بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ وہ غلطی سے سزا دے بیٹھے۔“

ابوداؤد، کتاب الادب میں ارشاد نبوی ہے:

ان الاصلیر اذا اتبعی الریبة فی الناس افسدہم۔

”امیر جب لوگوں میں شبہات تلاش کرنے لگا، تو اس نے لوگوں میں فساد

پھیلایا۔“

ان ارشادات کی رو سے شک کے فائدے اور رعایت کا اصل مستحق ملزم قرار پاتا ہے، نہ کہ حاکم۔ البتہ یہ اصول اپنی جگہ پر مسلم ہے کہ ہر انسان کی طرح ایک حاکم یا قاضی بھی اپنے فیصلے میں غلطی کر سکتا ہے اور وہ جائز تحفظ کا حقدار ہے۔ لیکن ظاہر بات ہے کہ یہ تحفظ اور رعایت

اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ حاکم یا قاضی نے اپنے انتظامی یا عدالتی اختیارات کو (Bonafide) معقول و معروف اور مشروع طریقے پر استعمال کیا ہو، اور اس کے باوجود ان اختیارات کے دوران استعمال میں اس سے خطا سرزد ہو۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ وہ اپنی ذاتی حیثیت میں کوئی جرم یا ظالمانہ انتظامی کارروائی کرے یا حدود اختیار سے تجاوز کرے، تب بھی اُسی سے باز پرس نہ ہو۔ فقہار نے بلاشبہ یہ بات کہی ہے کہ امام یا قاضی غلطی سے حد یا قصاص جاری کر دے تو اس پر جوابی حد جاری نہیں ہوگی۔ لیکن انہوں نے اس کی وجہ بھی ساتھ بیان کر دی ہے اور وہ یہ کہ قاضی اپنے کسی ذاتی معاملے میں تو فیصلہ دے ہی نہیں سکتا، اس لیے لامحالہ اس نے جو فیصلہ بھی دیا ہوگا، عام حالات میں فریقین اور عامۃ المسلمین کا مفاد سامنے رکھ کر دیا ہوگا اور حق و انصاف کو پوری طرح مد نظر رکھا ہوگا۔ اب ظاہر ہے کہ جو شخص ذاتی رنجش کی بنا پر کسی کا ہاتھ کاٹ دیتا ہے، اس کا فعل تو سرے سے حاکمانہ یا عدالتی فیصلے کی تعریف ہی میں نہیں آسکتا۔ چہ جائیکہ وہ کسی رعایت کا اہل سمجھا جائے۔ فقہار نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ اگر عدالتی کارروائی میں بھی قاضی ظلم و جور کرے تو اُسے نہ صرف معزول کیا جائے گا بلکہ تعزیر و تاوان بھی اس پر عائد ہوگا۔ رد المحتار، جلد ۴ ص ۴۴ پر علامہ ابن عابدین شامیؒ عالمگیری کے حوالے سے فرماتے ہیں: وان كان القضاء بالجوهر عن عمد و قربة فالضمان في ماله في الوجوه كلها بالجناية والاتلاف ويعتد بالقاضي و يعتزل عن القضاء۔ معلوم نہیں یہ عجیب و غریب اصول کتاب و سنت یا کسی فقہی کتاب کے کون سے مقام پر مذکور ہے کہ شبہہ کا فائدہ جس طرح ملزم کو ملتا ہے، اسی طرح حاکم کو بھی ملتا ہے؟

اب ایک انصاف پسند اور طالب حق انسان خود غور کر کے صحیح رائے قائم کر سکتا

۱۔ البدائع جلد ۲ ص ۲۶، بیان حکم خطا و قاضی میں امام کا سنا فرماتے ہیں: لانه بالقضاء لم يعين لنفسه بل لفيرة قاضی فیصلے میں خطا پر اس لیے مأخوذ نہیں کہ قضا میں وہ اپنی ذات کے لیے عمل نہیں کر سکتا بلکہ دوسروں کے لیے کرتا ہے۔

ہے کہ ابن غیلان کو محض معزول کر دینا کس حد تک اسلامی عدل و انصاف کے تقاضے پورے کر سکتا ہے اور امیر معاویہ کا یہ قول کس حد تک حق بجانب ہے کہ ”میرے گورنروں سے قصاص لینے کی کوئی سبیل نہیں“ پھر اس مسئلے پر مدیر ”البلاغ“ نے جو حاشیہ آرائی کی ہے اس کے بعد تو ہر گورنر یا انتظامی افسر کے لیے جائز ہو جاتا ہے کہ وہ جو لوٹ مار اور دھاندلی چاہیں کرتے رہیں اور اس کے بعد یہ کھوا کر پیش کر دیں کہ یہ سب کچھ شبہ میں کیا گیا، اور اس کے بعد ان سے کوئی باز پرس نہ ہوگی، سوائے اس کے کہ انہیں جبری طور پر ریٹائر کر دیا جائے۔

دور صدیقی کا واقعہ اور ابن قدامہ کی رائے

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ خاتمہ بحث کے طور پر حضرت ابو بکرؓ کے عہد کا ایک واقعہ بھی بیان کر دیا جائے جو ابن غیلان کے واقعے سے مشابہ ہے اور جسے ابو بکر بنی فقیہ عبداللہ بن قدامہ نے المغنی میں درج کر کے اس سے استنباط کیا ہے کہ کوئی شخص بھی قصاص سے بالاتر نہیں۔ فرماتے ہیں:

ويجوز القصاص بين الولاة والعمال وبين رعيتهم لعموم الايات والانصاف وان
الهمميين تشكوا فادعاهم ولا نعلم في هذا خلافا وثبت عن ابي بكر انه قال لرجل
شكى اليه انه قطع يده ظلمنا نحن كنت صادقا لا قيد بك منه۔

”قانون قصاص امراء، عمال اور رعیت کے مابین برابر جاری ہوتا ہے کیونکہ اس آیت
و احادیث کا حکم ہے اور زمین کے ٹون کی قدومیت مساوی ہے۔ ہم کو اس میں کسی قسم کے اختلاف کا علم
نہیں اور ابو بکرؓ سے ثابت ہے کہ ان سے ایک شخص نے شکایت کی کہ اس کا ہاتھ ظالماں ز طور
پر کاٹا گیا ہے تو آپؓ فرمایا کہ اگر تو سچا ہے تو میں اس مال سے قصاص توں گا۔“

(المغنی لابن قدامہ الجزء التاسع، مطبعة المنار، مصر ۱۳۳۸ھ صفحہ ۲۵۵)

تقریباً انہی الفاظ میں یہ واقعہ اور اس سے پہلے استدلال الشرح لکیر ص ۲۵۲ پر موجود ہے۔ یہ کتاب المغنی کے حاشیے پر
چھپی ہے اور اس کے مصنف عبدالرحمن بن قدامہ ہیں۔ یہ بھی واضح رہے کہ یہاں جو الفاظ ”انه قطع يده ظلمنا“ منقول
ہیں یہی الفاظ بنو ضمرہ کے افراد نے امیر معاویہؓ کے سامنے کہے تھے جو طبریؒ غیرہ میں درج ہیں اس کے بعد ہر شخص
خود اندازہ کر سکتا ہے کہ اسلامی حکومت میں گورنر قصاص سے بالاتر ہیں یا نہیں؟

۱۔ معزول تو امیر معاویہؓ نے مرزاں کو بھی کیا تھا اور بعض مورخین کا خیال ہے کہ یہ معزولی اس کی غلط کاریوں کی بنا پر
تھی مگر آٹھ سال سے زائد عرصے تک حرمِ نبویؐ میں جو کارستانیاں وہ کر رہا تھا خود معزولی سے ان کی کٹائی ہو سکتی تھی؟

گورنروں سے عدم مواخذہ

واقعہ ابن غیلان کے سلسلے میں مدیر البلاغ کے ہر اعتراض و استدلال کا جواب میں نے مفصل دے دیا تھا لیکن اسے بالکل نظر انداز کرتے ہوئے انہوں نے پھر لکھا کہ ”میں نے اس واقعہ کے اصل مآخذ البدایہ کے حوالے سے ثابت کیا تھا کہ جس شخص کا ہاتھ کاٹا گیا تھا، خود اس کے رشتہ داروں نے ابن غیلان سے یہ تحریر لکھوالی تھی کہ حاکم نے اس کا ہاتھ شبہ میں کاٹا ہے۔ چنانچہ حضرت معاویہؓ کے سامنے مقدمہ کی جو صورت خود استغاثہ کرنے والوں نے پیش کی اور جس کا اقرار خود مدعا علیہ حاکم نے بھی تحریری طور پر کیا وہ یہ تھی کہ ابن غیلان نے ایک شخص کا ہاتھ شبہ میں کاٹ دیا ہے۔“

قارئین محمد تقی صاحب کی اس غبارت کو پڑھ کر یہ نہ سمجھ بیٹھیں کہ اس واقعہ میں ابن غیلان اور حاکم دو مختلف شخصیتیں ہیں۔ فی الحقیقت ابن غیلان ہی وہ حاکم (گورنر) تھا جس نے محض کنکریاں مارنے پر ایک شخص کا ہاتھ ظالمانہ طور پر کاٹ دیا تھا اور پھر یہی وہ بے رحم حاکم ہے جس نے یہ جھوٹی تحریر لکھ دی تھی کہ میں نے ہاتھ شبہ کی بنا پر کاٹا ہے۔ مولانا محمد تقی صاحب مزید لکھتے ہیں کہ ”شبہ میں ہاتھ کاٹ دینا بلاشبہ حاکم کی سنگین غلطی ہے لیکن کسی کے نزدیک بھی حکم یہ نہیں ہے کہ اس حاکم سے قصاص لینے کے لیے اس کا ہاتھ بھی کاٹ دیا جائے۔“ میں اس سے جواب میں پہلے ہی تفصیلاً بیان کر چکا ہوں کہ جس شخص نے یہاں قطع یہ کی سزا دی ہے وہ خود اس قضیے کا ایک فریق ہے جسے شرعاً ذاتی معاملے میں فیصلہ کرنے اور سزا نافذ کرنے کا حق قطعاً نہیں تھا۔ پھر اس شخص نے غیظ و غضب سے مغلوب ہو کر محض روڑا پھینک دینے پر ہاتھ کٹوا ڈالا حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا صریح حکم موجود ہے کہ ”کوئی حاکم غصے کی حالت میں فیصلہ نہ کرے۔“ نیز میں نے ثابت کیا تھا کہ یہ فعل کسی طرح بھی ”شبہ“ کی فقہی اصطلاح کے تحت نہیں آسکتا۔ میں نے اپنے مدعا کو واضح کرنے کے لیے سنن نبویؐ اور سنن خلفاء راشدین سے متعدد نظائر بھی پیش کیے تھے۔

عثمانی صاحب اس پر لکھتے ہیں :

”میرے استدلال کے جواب میں ملک صاحب نے جو بحث کی ہے، وہ غلط بحث کا افسوسناک نمونہ ہے۔ انہوں نے تین چار صفحات میں خلفائے راشدین کے عدل و انصاف کے متفرق واقعات ذکر کیے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان فیصلوں کے بلند معیار سے کون انکار کر سکتا ہے گفتگو تو یہ ہو رہی ہے کہ حضرت معاویہؓ کے جس فیصلے کو ”قانون کی بالاتر کی کا خاتمہ“ اور خلافت شریعت قرار دیا گیا ہے، وہ شرعی قانون کی رو سے غلط کیونکر کہا جاسکتا ہے؟“

”غلط بحث کا نمونہ؟“

یہ تحریر پڑھنے سے پہلے میرے ماضیہ خیال میں بھی یہ بات نہیں آ سکتی تھی کہ مسئلہ قضا اور نظام عدالت کے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے جوارشادات اور خلفائے راشدین کا قولی و عملی نمونہ جو میں بیان کر چکا ہوں کوئی شخص اُسے ”غلط بحث کا افسوسناک نمونہ“ قرار دینے کی جرأت کر سکے گا۔ لیکن اب معلوم ہوا کہ بعض لوگ جنہیں صحابہ کرام کی تعظیم و تکریم کا ادعا ہے، وہ کتاب و سنت اور خلافت راشدہ کے فیصلوں کے ”معیار کی بلندی“ کا زبانی اقرار تو کرتے رہیں گے تاہم دوسری طرف اگر کسی صحابی کا فیصلہ اس معیار کے باطل برعکس ہو، تب بھی وہ اسے صحیح ہی کہتے رہیں گے۔ اس پوری طویل بحث کے دوران میں میرا ہمیشہ یہ طریقہ رہا ہے کہ ہر مسئلے میں پہلے قرآن و حدیث سے رجوع کیا جائے اور تعامل خلافت راشدہ کو سامنے رکھا جائے۔ اب بھی ان تدعیوں کے علی الرغم مجھے اپنے اسی طریق بحث کی صحت پر یقین ہے اور میں اب بھی یہی کہتا ہوں کہ حضرت معاویہؓ کا یہ فیصلہ و فرمان شرعی قانون کی رو سے صحیح نہیں بلکہ غلط ہی ہے کہ ”میرے گورنروں سے قصاص کی کوئی سبیل نہیں“۔ خبر اسلامی نظام اہائے قوانین میں اس طرح کا استثناء و امتیاز ہو تو ہو، مگر اسلام میں اگر کسی گورنر، حاکم، قاضی، حتیٰ کہ امیر المومنین نے بھی ایسا جرم کیا ہو، جو موجب قصاص ہو تو وہی قصاص کی رضا مندی و معافی کے بغیر مجرم کے قصاص سے بچ نکلنے کی کوئی سبیل نہیں ہے۔ میں اسی مسئلے پر پہلے بھی لکھ چکا ہوں اور ذرا آگے چل کر پھر لکھوں گا۔

عثمان صاحب نے مجھے جواب دیتے ہوئے پہلے بھی یہ بات فلمی تھی اور دوبارہ اسے دہرایا ہے کہ ”مذکورہ واقعہ میں حضرت معاویہؓ کے سامنے کنکر مارنے کا ذکر نہ استغاثہ کرنے والوں نے کیا، نہ مدعا علیہ عالم نے۔ جب کہ دونوں ایک صورت واقعہ پر مستفیق ہیں تو حضرت معاویہؓ کو یہ علم غیباً آخر کہاں سے حاصل ہو سکتا ہے کہ مظلوم نے خود اصل واقعہ کو چھپا کر مدعا علیہ کے جرم کو ہلکا کر دیا ہے۔“ سوال یہ ہے کہ کنکری مار دینے پر ہاتھ کٹوا دینے کا یہ واقعہ اگر اہل دنیا کے لیے ایک عظیم غیب کا مسئلہ بن گیا تھا، جیسا کہ محدثی صاحب باور کرانے کی کوشش کر رہے ہیں، تو پھر آخر سارے مؤرخین اس کی پوری تفصیل اس طرح کیوں بیان کرتے چلے آئے ہیں کہ بنو نمیرہ کے اس شخص نے ابن غیلان پر مسجد میں کنکر پھینک دیا اس نے اس شخص کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ پھر اس مقطوع الید کے قبیلے والے ابن غیلان کے پاس آئے اور کہا کہ ہم ڈرتے ہیں کہ امیر معاویہؓ ہمارے ساتھ وہی سلوک کریں گے جو انہوں نے حجر بن عدی کے ساتھ کیا، اس لیے تم ہمیں لکھ دو کہ تم نے ہمارے آدمی کا ہاتھ مشبہ میں کاٹا ہے۔“ ابن غیلان کی اس جھوٹی تحریر لکھ دینے کے بعد اس ظالمانہ کارروائی کی حقیقی تفصیلات پردہ غیب میں اس طرح پنہاں نہیں ہو گئی تھیں کہ اس کاغذ کے پُرزے کے ماسوار کسی کے لیے مزید تحقیق کا کوئی موقع یا معلومات کا کوئی دوسرا ذریعہ ہی سرے سے باقی نہ رہا تھا۔ اگر فی الواقع ایسا ہوتا تو آخر ان مؤرخین تک یہ پوری تفصیل کیسے پہنچتی جنہوں نے ابن غیلان کی اس خلاف واقعہ اور مبہم تحریر کے ساتھ ساتھ اصل صورت واقعہ بھی بیان کر دی ہے؟ عجیب بات ہے کہ کسی صاحب کو حتیٰ کہ محدثی صاحب کو بھی یہ نکتہ آج تک کیوں نہ سوچھا کہ جب امیر معاویہؓ کے سامنے واقعہ پس اس شکل میں پیش ہوا کہ کسی نامعلوم اور غیر موجود شخص کا ہاتھ مشبہ میں کٹ گیا ہے اور امیر معاویہؓ عالم الغیب نہ تھے کہ آپ کو مزید اور صحیح صورت حال کا علم ہوتا تو دوسرے لوگ جو اس واقعہ کے راوی و ناقل ہیں، انہیں آخر کہاں سے کشف و الہام ہو گیا کہ وہ پورا قصہ اب تک بیان کرتے رہے ہیں؟

کتمان حقیقت کے وجوہ

حقیقت یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کے پاس خبر رسانی کا نہایت عمدہ انتظام تھا۔ ان کے گورنروں کی زیادتیوں کے جو واقعات زبان زد عوام تھے اور جو بعد میں تاریخی اوراق کی

ذہانت بنے، اگر ابن خیلان کے نوشتے جیسی طرح ساری ان واقعات کو ان کی نگاہ سے مخفی رکھ سکتی ہے تو اس کے دوسری وجوہ ممکن ہیں۔ یا تو جیسا کہ مورخین نے لکھا ہے حضرت حجرؓ اور ان کے ساتھیوں کے قتل نے لوگوں کو دہشت زدہ کر دیا تھا اور وہ حکام کے مظالم کو اس لیے بر ملا بیان نہیں کر سکتے تھے کہ مبادا گورنروں کے بجائے الٹی مظالمین ہی کی شامت آجائے، یا پھر امیر معاویہؓ تک جو بات جس شکل میں پہنچتی تھی یا پہنچائی جاتی تھی وہ اس میں زیادہ تفتیش کی تکلیف ہی نہیں فرماتے تھے۔ کئی غیب تو دنیا میں کسی کو بھی بلا واسطہ حاصل نہیں ہوتا، لیکن حقیقت تک رسائی کے لیے جو ذرائع معلومات انسان کے بس میں ہیں، ان کے استعمال کا وہ بہر حال مکلف ہے۔ فرض کیا کہ امیر معاویہؓ کا واحد وسیلہ معلومات وہی تحریر تھی جو ان کے سامنے آئی۔ اب اس میں جس مقطوع الید کا ذکر تھا، اس بیچارے نے ان کے سامنے آنے کی جرأت نہیں کی، بلکہ اس کے قبیلے کے افراد ہی اس کی طرف سے پیش ہوئے۔ اسلامی نظام قضا کا متفق علیہ اصول جو ارشاد نبویؐ پر مبنی ہے، یہ ہے کہ فریقین کو اصالتاً سامنے بلا کر اور ان کا بیان لے کر فیصلہ کیا جائے۔ قضا علی الغائب صرف اسی صورت میں جائز ہے جب کہ کسی فریق کی غیر حاضری کے مقول وجوہ موجود ہوں، مثلاً وہ مرگیا ہو، شدید مریض ہو، مفقود ہو یا دور دراز کے سفر پر ہو یا طلبی کے باوجود حاضری نہ ہو۔

عثمانی صاحب ابن خیلان کے ان تحریری الفاظ کو بار بار گھس رہے ہیں کہ ہاتھ ”شبه“ میں کاٹا گیا، حالانکہ میں پہلے اس بات کو تفصیلاً بیان کر چکا کہ اس فعل پر شبه کا اطلاق ہرگز نہیں ہو سکتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ خود امیر معاویہؓ نے عثمانی صاحب کی طرح یہ فقہانہ نکتہ پیش نہیں فرمایا کہ ”شبه“ کا فائدہ گورنر کو ملنا چاہیے بلکہ صاف فرمایا کہ ”میرے گورنروں سے قصاص لینے کی کوئی سبیل ہی نہیں ہے۔ یہ دونوں باتیں بالکل مختلف اور ایک دوسرے سے الگ ہیں اور غلط بحث کی کوئی صحیح مثال ہو سکتی ہے تو وہ یہ ہے کہ ان دو باتوں کو آپس میں گڈنڈ کیا جائے۔ پھر ابن جریر نے جس طرح ”شبه“ کے حوادث میں یہ واقعہ بیان کیا ہے، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جس شخص کا ہاتھ کاٹا گیا تھا، اس کے اہل قبیلہ نے جو بات زبانی امیر معاویہؓ سے بیان کی اس میں ”شبه“ کا لفظ بالکل نہیں تھا بلکہ

انہوں نے اسے ”ظلم“ کہہ کر دادخواہی کی۔ تاریخ طبری، جلد ۴ صفحہ ۲۲۲ میں اصل عبارت یوں ہے :

فَقَالُوا يَا امِيرَ الْمُؤْمِنِينَ اِنَّهُ قَطَعَ صَاحِبَنَا ظِلْمًا وَهَذَا

كِتَابُهُ الْيَتِيمُ وَقَرَأَ الْكِتَابَ فَقَالَ اِمَّا الْقَوْدُ مِنْ عَمَّالِي فَلَا يَصِحُّ
وَلَا مَسِيلُ الْيَدِ۔

”انہوں نے کہا کہ امیر المؤمنین، گورنر نے ہمارے آدمی کا ہاتھ ظالمانہ طور

پر کاٹ دیا ہے اور یہ اس کی تحریر آپ کی خدمت میں پیش ہے۔ امیر معاویہؓ نے

فرمایا کہ میرے گورنروں سے قصاص لینے کی کوئی صورت اور سبیل نہیں ہے“

اسی طرح الکافی میں بھی اِنَّهُ قَطَعَ ظِلْمًا کے الفاظ میں، یعنی ان لوگوں نے زبانی

بیان میں یہی کہا کہ اس نے ظالمانہ طریق پر ہاتھ کاٹا ہے۔

اسلام کا قانون قصاص

اب جہاں تک گورنر کی تحریر کا تعلق ہے، اس میں گوشبہ کا لفظ لکھا گیا ہو لیکن بالمشافہہ

بیان میں نہ جو ضتبہ نے یہ لفظ استعمال کیا، نہ امیر معاویہؓ نے اس کا ذکر فرمایا، مگر آپ نے

ایک قاعدہ کلیہ صرف اس گورنر ہی کے لیے نہیں، بلکہ اپنے تمام عمال کے حق میں بیان کیا کہ

ان سے قصاص نہیں لیا جاسکتا۔ سوال یہ ہے کہ یہ قاعدہ وضابطہ کتب و سنت کی کن نعموں

پر مبنی ہے؟ محمد تقی صاحب کو ”خلیطہ بحث“ جیسے الفاظ کی آڑ لینے کے بجائے مجھے یہ بتانا

چاہیے کہ کیا اسلامی حکومت کے گورنر فرمان الہی: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ

الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ اور وَالْجُرُومِ قِصَاصٌ کے مخاطب نہیں ہیں بلکہ اس سے بالاتر

ہیں؟ کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا خلفائے راشدین نے اپنے آپ کو اور اپنے گورنروں

کو کبھی بھی قصاص سے مستثنیٰ سمجھایا کیا ہے؟ کسی شخص کو میری بات خواہ کتنی ہی ناگوار یا غیر

متعلق محسوس ہو، میں یہاں آنحضرتؐ کے الوداعی خطبے کا کچھ حصہ ضرور نقل کروں گا جو آپ

نے آخری ایام مرض و دصال میں ارشاد فرمایا تھا اور کتب حدیث و تاریخ سب میں درج ہے۔

یہاں میں اسے الکافی ابن اثیر جلد ۲ صفحہ ۲۱۶ سے لے رہا ہوں۔ حضرت فضل بن عباسؓ بیان

کرتے ہیں کہ میں اور حضرت علیؑ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سہارا دیتے ہوئے مسجد تک
 آئے تاکہ آپ منبر پر تشریف فرما ہوئے اور لوگوں کو منادی کرا کے جمع کیا اور فرمایا:

ایہا الناس ان قد دنا منی حقوق من بین اظہرکم فمن کنت
 جدت له ظہرا فہذا ظہری فلیستقد منہ ومن کنت شمت
 له عرضا، فہذا عرضی فلیستقد منہ ومن اخذت له ما لا فہذا
 مالی فلیاخذ منہ ولا یحس الشیخاء من قبل فانہا لیست من شائی
 الا وان احبکم الی من اخذ منی حقاً ان کان له او حلت لی فلیقیت
 ربی وانا طیب النفس ثم نزل فصلی الظہر ثم رجع الی المنبر
 فعاد لمقالئہ الاولی۔

”اے لوگو، مجھ پر تمہارے درمیان بعض حقوق عائد ہوتے تھے۔ پس میں نے
 جس کی پیٹھ پر کوڑے لگائے ہوں، تو یہ میری پشت ہے، وہ شخص مجھ سے قصاص لے
 لے۔ میں نے جس کی عزت پر حملہ کیا تو وہ میری آبرو سے بدلہ لے لے اور میں نے جس
 کا مال لیا ہو تو یہ میرا مال ہے۔ میں سے وصول کر لے اور میری طرف سے بعض و
 عداوت کا خدشہ نہ رکھے، کیونکہ یہ چیز میرے شایان شان نہیں ہے۔ جان لو کہ مجھے
 سب سے زیادہ محبوب وہ ہے جو مجھ سے اپنا حق لے لے، اگر وہ اس کا مقدار ہے
 یا پھر مجھے اس سے بری الذمہ کر دے تاکہ میں اپنے رب سے خوش دلی کے ساتھ طلاقاً
 کر سکوں۔ پھر آنحضورؐ منبر پر سے اترے اور ظہر کی نماز پڑھائی۔ پھر آپ دوبارہ زینت
 آرائے منبر ہوئے اور اپنے خطاب کو دہرایا۔“

ابن اثیر لکھتے ہیں کہ اس کے بعد ایک شخص نے آنحضورؐ سے اپنے تین درہم کا مطالبہ
 کیا اور آپؐ نے اسے ادا فرمایا۔

قصاص کے معاملے میں یہی موقف اور طریقہ شیخین رضی اللہ عنہما کا تھا۔ ان دونوں
 اصحاب نے اپنے آپ کو قصاص کے لیے پیش فرمایا اور اپنے گورنروں سے قصاص لینے
 کا حق رعایا کو دیا۔ حضرت عمرؓ اور حضرت عمرو بن عاصؓ کا واقعہ میں پہلے نقل کر چکا ہوں حضرت

عمر کا یہ واقعہ بھی بہت مشہور ہے کہ ایک بدو کا پاؤں دوران طواف غسانی شہزادے سے جبکہ بن ایہم کے تہبند پر آگیا تو اس نو مسلم شہزادے نے بدو کو تھپڑ مار دیا۔ حضرت عمرؓ نے اسے ڈانٹا اور بدو سے کہا کہ تم بھی بطور قصاص ایک تھپڑ اسے رسید کرو۔ اسلام میں بڑے چھوٹے قانون کے سامنے برابر ہیں۔ جبکہ اگرچہ مرتد ہو کر بھاگ گیا مگر بعد میں پھپھتا کر حسرت آمیز اشعار پڑھا کرتا تھا جو تاریخ میں منقول ہیں۔ امام شافعی کتاب الام جلد ۴ صفحہ ۴۴ پر القصاص دون النفس کے زیر عنوان فرماتے ہیں:

روى في حديث عن عمر انه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطي القود من نفسه وابا بكر يعطي القود من نفسه وانا اعطي القود من نفسي۔

”حدیث میں حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے کہ آپؐ نے اپنی ذات سے قصاص دلویا اور ابو بکرؓ نے بھی اپنی ذات سے قصاص دلویا اور میں بھی اپنے آپ سے قصاص دلواتا ہوں۔“ اس کے بعد امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔

ولما علم مخالفتا في ان القصاص في هذه الامة كما حكر الله عز وجل انه حكم بين اهل التوراة ولما علم مخالفتا في ان القصاص بين المحرمين المسلمين في النفس وما دونها من الجراح۔

”میرے علم کے مطابق اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ اس امت پر قصاص اللہ کے حکم کے تحت اسی طرح واجب ہے جس طرح اہل توراۃ کے لیے تھا اور میرے علم میں کوئی بھی اس کا مخالفت نہیں کہ دو آزاد مسلمانوں کے مابین قتل اور اس سے کم تر درجے کے زخموں میں قصاص لازم ہے۔“

قوانین قصاص سے تجاوز

بہر کیف حکومت کے عمال و حکام کو مواخذہ قصاص سے بالاتر قرار دینے کی کوئی گنجائش اسلامی قانون میں نہیں ہے اور جیسا کہ میں نے پہلی بحث میں عرض کیا تھا، اگر ابن

خیلان کے معاملے میں ذرا سی تفتیش بھی عمل میں لائی جاتی تو یہ حقیقت عیاں ہو جاتی کہ قطع ید بالکل ظالمانہ و سنگدلانہ فعل تھا اور اس کا بعید ترین تعلق بھی اس صورت سے نہ تھا جسے فقہی اصطلاح میں "شہید میں مد جاری کرنے" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہاں جس کا ہاتھ کاٹا گیا وہ قطعاً معصوم الدم تھا اور اس سزا کا ہرگز مستحق نہ تھا۔ اس نے کوئی سرقہ یا دوسرا جرم ایسا نہیں کیا تھا جس میں شبہ یا غلط فہمی کی بنا پر بھی قطع ید کی حد یا تعزیر کا امکان پیدا ہوتا، اس لیے یہ گورنر قواعد شرعیہ کے مطابق قصاص سے کسی طرح بچ نہیں سکتا تھا۔ اس پر عثمانی صاحب کہتے ہیں کہ "تحقیق و تفتیش کا سوال وہاں پیش آتا ہے جہاں مدعی اور مدعا علیہ میں کوئی اختلاف ہو، جہاں مقدمہ کے دونوں فریق کسی بات پر متفق ہوں وہاں اگر فیصلہ ان کی بیان کردہ متفقہ صورت پر کر دیا جائے تو حاکم کو مورد الزام نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔ فرض کیجئے کہ زید عمر پر دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے میرے بھائی کو قتل کر دیا ہے۔ حاکم جب عمر سے پوچھتا ہے تو وہ اقبال جرم کر لیتا ہے، اگر اس صورت میں حاکم عمر پر قتل کی سزا عائد کر دے تو کیا وہ گنہ گار کہلائے گا؟" یہ بغیر سوچے سمجھے خطاب جھاڑنے کی ایک دلچسپ مثال ہے۔ سوال یہ ہے کہ مدعی اور مدعا علیہ کون ہیں، ان کا متفقہ بیان کیا ہے اور کس کے سامنے لیا گیا ہے؟ مدعی تو موضوعہ کا ایک شخص ہے جس کا نام جمیر بن ضحاک تھا، اس کا کوئی بیان نہ قاضی بصرہ کے سامنے، نہ امیر معاویہ کے سامنے لیا گیا۔ اس غریب نے نہ کسی کے سامنے پیش ہونے کی جرأت کی، نہ اسے بلوایا گیا۔ دوسرا فریق عبداللہ بن عمرو بن خیلان ہے۔ اس کا بھی کوئی بیان بطور مدعا علیہ نہ بصرہ کے کسی عدالت میں ہوا، نہ امیر معاویہ کے سامنے ہوا۔ اس کی پس بیک مشتبیہ اور گول مول تحریر ہے کہ "میں نے اس آدمی کا ہاتھ شبہ میں کاٹ دیا ہے" اور اسی تحریر پر سارے مقدمے کا فیصلہ ہو رہا ہے حالانکہ تحریر، خواہ وہ بیان و اقرار ہو، خواہ بعنوان مکتوب ہو جو ایک کی جانب سے دوسرے کو بھیجا گیا ہو، یا تحریری شہادت ہو، یہ مقدمین فقہاء کے ہاں مطلقاً حجت نہیں اور عدالتی کارروائی میں اس پر عمل جائز نہیں۔ بالخصوص حدود و قصاص وغیرہ کے فوجداری مقدمات میں تو کوئی تحریر بطور شہادت و ثبوت قابل قبول ہی نہیں ہے اور ایک شخص کسی دوسرے کی جانب سے بیان یا اقرار کا مجاز نہیں ہو سکتا۔

ابن غیلان کے پاس اگر گورنری کے ساتھ قضا کے عدالتی اختیارات ہوتے، تب بھی وہ ذاتی رنجش کے معاملے میں کوئی فیصلہ کرنے اور سزا دینے کا مجاز ہرگز نہیں تھا لیکن یہاں تو یہ بات تاریخی طور پر ثابت ہے کہ اس گورنر کے وقت بصرے میں زرارہ بن ادنیٰ قاضی مقرر تھے۔ تاریخ طبری اور دوسری تاریخی کتابوں میں ان کا ذکر موجود ہے۔ یہ حضرت عمران بن حصین کے بعد عہدہ قضا پر مامور ہوئے اور ان کے متعدد عدالتی فیصلے کتابوں میں منقول ہیں۔ محمد بن خلف بن حیان وکیع نے اپنی تالیف اخبار القضاۃ، جزرہ اول^۱ میں ان کے مستقل حالات بیان کیے ہیں اور لکھا ہے کہ وہ زیاد کی وفات اور حجاج کی ولایت کے آخری ایام تک قاضی رہے ہیں۔ وہاں یہ بھی تصریح ہے کہ

استعمل عبد اللہ بن عمرو بن غیلان الثقفی فآثر سدادۃ علی
القضاء فلم یزل ذسدادۃ حتی عزل عبد اللہ بن عمرو۔

”جب عبد اللہ بن عمرو بن غیلان کو گورنر بنایا گیا تو زرارہ قضا پر برقرار رہے، حتیٰ کہ ابن غیلان کو معزول کیا گیا۔“

اب اگر خلفائے راشدین ذاتی معاملات میں اپنے مقرر کردہ قاضیوں کے سامنے مدعی و مستفیث کی حیثیت سے پیش ہوتے رہے ہیں تو ابن غیلان کی شان میں جو گستاخی ہوئی تھی، اس پر خود ہی ہاتھ کاٹنے کی سزا دینے کے بجائے کیا وہ شرعاً اس امر کا مکلف و پابند نہ تھا کہ وہ ملزم کو قاضی بصرہ کے سامنے پیش کرتا؟ حضرت عمر کا مشہور واقعہ ہے کہ آپ نے کسی شخص کا گھوڑا بار برداری کے لیے استعمال کیا تو گھوڑے واسے نے شکایت کی کہ اس پر بوجھ زیادہ ڈالا گیا ہے اور یہ کمزور ہو گیا ہے۔ آپ نے فرمایا اچھا کوئی ثالث مقرر کر لو تو اس نے کہا کہ میں شریح کے فیصلے پر رضا مند ہوں۔ شریح نے دونوں کے بیان لیے اور حضرت عمرؓ سے کہا:

اخذت صبیحاً سلیمًا فانت له ضامن حتی تودہ صبیحاً سلیمًا۔

”آپ نے جانور صحیح و سالم لیا تھا اور آپ اس کے فتمہ دار ہیں کہ اسے صحیح و سالم ہی لوٹائیں۔“

حضرت عمرؓ کو یہ بے لاگ فیصلہ اس قدر پسند آیا کہ آپ نے تشریح کو قاضی بنا دیا اور متعدد مرتبہ ان کی عدالت میں حضرت عمرؓ فریقِ مقدمہ بن کر پیش ہوئے۔ اس طرح کا ایک واقعہ امام قاضی ابو یوسفؒ نے کتاب الخراج، اختیار البیلاۃ میں بیان کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے کسی بات پر ایک شخص کو پیٹ دیا۔ وہ کہنے لگا کہ میری مثال دو آدمیوں میں سے ایک کی سی ہے، یا تو میں جاہل محتاج ہے واقعہ کیا جاسکتا تھا یا میری خطا تھی جس سے درگزر کیا جاسکتا تھا۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا:

صدقت دونک خامتثل۔

”تم نے سچ کہا، یہ لے مجھ سے قصاص لے لے۔“

اس شخص نے متاثر ہو کر کہا کہ میں نے معاف کر دیا۔ اب یہ بات کتنی باعثِ تحیر و تاسف ہے کہ ان واقعات کو ”خلطِ مبحث“ قرار دیا جائے اور یہ کہا جائے کہ ان کا معیار اتنا بلند و بالا ہے کہ اسے امیر معاویہؓ کے گورنروں پر چسپاں نہیں کیا جاسکتا؛ پھر یہ بات بھی عجیب ہے کہ میری ایک طویل عبارت میں سے صرف ایک پہلا فقرہ سارے سیاق و سباق سے اکھیر کر الگ کر لیا گیا ہے اور اسے اپنے اس خود ساختہ نظریے کے حق میں استعمال کیا جا رہا ہے کہ شبہ کا فائدہ جس طرح ملزم کو ملتا ہے، اسی طرح حاکم کو بھی ملتا ہے، حالانکہ میں قاضی یا حاکم کے لیے جس جائز تحفظ کا ذکر کر رہا ہوں اس کا تعلق فقط اس عدالتی یا نیم عدالتی فیصلے سے ہے جس میں فیصلہ کرنے والے کی اپنی ذاتِ ملوث نہ ہو اور جس میں نیک نیتی کے ساتھ فریقین کے مابین صحیح فیصلے کی کوشش کے باوجود کوئی مستقم رہ گیا ہو۔ لیکن فرض کیا کہ ایک حاکم یا قاضی اپنی شخصی و انفرادی حیثیت میں کسی دوسرے کا سر بھوڑ دیتا ہے، ٹانگ توڑ دیتا ہے یا قتل کر دیتا ہے، یا فرض کیا کہ وہ عدالت کی کرسی یا حکومت کے تخت ہی پر بیٹھا ہے اور کوئی شخص اُسے تھپڑ مار دیتا ہے یا اس پر بخوتا پھینک دیتا ہے اور یہ حاکم یا قاضی اس شخص کا ہاتھ کٹوا دیتا ہے یا اس کا سر ہی قلم کر دیتا ہے تو کیا یہ حاکم و قاضی محض اپنے عہدے کے بل پر قصاص کے عام اور ہمہ گیر قانونی اطلاق سے بچ جائے گا یا کسی خصوصی تحفظ و امتیاز کی بنا پر اس سے قصاص تو نہیں لیا جائے گا،

اسے محض تعزیر دی جائے گی یا تعزیر کے بجائے اسے سبکدوش کر دیا جائے گا؟ میرے اس سوال کا کوئی جواب دینے کے بجائے محدثی صاحب میری شامی کی پیش کردہ عبارت کے متعلق کہہ رہے ہیں کہ اس میں کہیں قصاص کا ذکر نہیں، اس میں صرف اتنا لکھا ہے کہ قاضی کو تعزیر کی جائے گی اور معزول کر دیا جائے گا۔ شامی کی عبارت سے یہ استدلال بالکل غلط ہے کہ ابن عابدینؒ شامی کے نزدیک قاضی سے کسی صورت میں قصاص لینا جائز ہی نہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ عثمانی صاحب عبارت کا مطلب سمجھے ہی نہیں پہلی بات تو یہ ہے کہ اس عبارت کا تعلق اس صورت سے ہے جب کہ قاضی اپنے عدالتی اختیارات کو استعمال کر رہا ہو اور عدالتی فیصلے میں ظلم کرے۔ البلاغ میں جو ترجمہ آپ نے کیا ہے وہ بھی یہی ہے کہ ”اگر فیصلہ جان بوجھ کر ظلم پر مبنی ہو“ کیا کوئی معقول انسان اس بات کو تسلیم کر سکتا ہے کہ ابن خیلان کا ذاتی انتقام میں ہاتھ کاٹ دینا کوئی عدالتی فیصلہ تھا؟ دوسری بات یہ ہے کہ کتاب میں یہاں وہ افعال بالخصوص زیر بحث ہی نہیں جو موجب قصاص ہیں بلکہ عدالت کے ظالمانہ و خطاکارانہ استعمال پر ایک عمومی بحث ہے، اس لیے یہاں اس بات کے ذکر کا کوئی موقع یا ضرورت نہ تھی کہ قاضی سے قصاص لیا جائے گا۔ بلکہ اتنا بیان کر دینا کافی تھا کہ اس پر تعزیر و تادان کا نفاذ ہو گا۔

یہ سوال البتہ مجھ سے ہو سکتا ہے کہ جب شامی کی عبارت کا تعلق عدالتی کارروائی سے تھا، تو میں نے اس بحث میں اسے نقل ہی کیوں کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ میں اس عبارت سے فقط یہ ثابت کرنا چاہتا تھا کہ جب قصاص بالجور اور عدالتی اختیارات کے غلط استعمال پر بھی قاضی مامخوذ ہو سکتا ہے اور اسے تعزیر، جرمانہ اور معزولی کی سزا دی جا سکتی ہے، تو قاضی یا ماکم اپنے شخصی جرائم میں کیوں اس طرح قابلِ مواخذہ نہیں جس طرح کہ ایک فامِ مسلمان شہری ہو سکتا ہے؟ اسی لیے میں نے لکھا تھا کہ ذاتی رنجش پر ہاتھ کاٹ دینا تو سرے سے عدالتی فیصلے کی تعریف ہی میں نہیں آتا، فقہاء نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ عدالتی کارروائی میں بھی ظلم و جور پر گرفت ہوگی۔

بے جا و ناروا استدلال

عثمانی صاحب نے ردالمحتار شامی کی عبارت میں قصاص کے ”عدم ذکر“ کو ”ذکر عدم“ کا ہم معنی سمجھتے ہوئے اس سے جو مزید استدلال جن الفاظ میں کیا ہے، وہ بھی اپنی مثال آپ ہے۔ فرماتے ہیں: ”اس عبارت سے تو صاف یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اگر حضرت معاویہؓ کو معلوم بھی ہو جاتا کہ قصاص قاضی یا لیجور ہوئی ہے، تب بھی اس پر قصاص نہ آتا، بلکہ ضمان، تعزیر اور معزولی کی سزائیں دی جاتیں۔ اب یہ انتہا درجے کی ”دلاوری“ ہی کی بات ہے کہ ملک صاحب شامی کی اس عبارت کو جو صراحتہ ان کے موقف کی تردید کر رہی ہے، اپنی تائید میں پیش کر کے مجھ سے دلیل کا بھی مطالبہ فرماتے ہیں، ”إِنَّ هَذَا الشَّيْءُ جَبَّاهُ“ اب میری جس ”دلاوری“ کی شکایت کی جا رہی ہے، اس کی کچھ حقیقت تو بحث گزشتہ سے واضح ہو چکی ہے۔ لیکن میں کہتا ہوں، مان لیا کہ یہ گورنر جسے قاضی کا جتہ پہنا دیا گیا ہے، قصاص سے بالاتر تھا مگر اتنی بات تو آپ نے بھی تسلیم کر لی کہ ”اے ضمان، تعزیر اور معزولی کی سزائیں دی جاتیں۔“ اچھا، پہلے ضمان کو لیجے۔ کیا اس ظالم گورنر پر ایک جتہ، ایک درہم بھی بطور تادان عائد کیا گیا، یا اس سے وصول کیا گیا؟ صرف یہی نہیں کہ نہ کیا گیا بلکہ انشا اس ظلم کی سزا عام بے گناہ مسلمانوں کو دی گئی کیونکہ دیت بیت المال سے ادا کی گئی۔ یہ تو وہی بات ہوئی کہ کرے مونچھوں والا اور بھرے ڈاڑھی والا۔ مسلمانوں کے بیت المال کو تو مالِ قییم سے تشبیہ دی گئی ہے، کیا وہ اس غرض کے لیے ہے کہ محال و حکام کے مظالم کی جپٹی اس سے ادا ہو۔ یہ بھی یاد رہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے بموجب ہاتھ کاٹنے کی دیت پچاس اونٹ ہیں۔ اور نہیں تو کم از کم یہی دیت اس گورنر سے بطور تادان و ضمان وصول کی جاتی تو شاید اسے کچھ نصیحت حاصل ہوتی۔

اب اس کے بعد تعزیر کو لیجیے۔ کیا ابنِ غیلان کو ایک چھڑی بھی لگائی گئی یا زہر و ملامت ہی کا ایک کلمہ ہی استعمال کیا گیا؟ آپ بار بار رٹ رہے ہیں کہ قصاص نہیں لیا جاسکتا، چلیے قصاص نہ سہی، تعزیر کا فتویٰ تو آپ کی فتاوت بھی دے رہی ہے۔ پھر اس جرم پر کیا تعزیر دی گئی؟ باقی رہی معزولی تو اس کی تفصیل بھی سن لیجیے۔ ابنِ جریر اور دوسرے مورخین بتاتے ہیں کہ امیر معاویہؓ نے ابنِ غیلان کو معزول تو کر دیا مگر اس کے بعد اہلِ بصرہ سے کہا کہ تمہیں اب

کو نسا گور زہر پسند ہے ؟ وہ لوگ حضرت عبداللہ ابن عامرؓ سے تقویٰ و طہارت اخلاق کے باعث محبت رکھتے تھے لیکن وہ اتنی بات کہہ سکے کہ امیر المومنین ہی بہتر جانتے ہیں۔ امیر معاویہؓ جانتے تھے کہ اہل بصرہ کا رجحان ابن عامرؓ کی طرف ہے۔ وہ بار بار دریافت کرتے رہے اور ابن عامرؓ کا نام بھی لیا مگر بصرے والے کھل کر کچھ نہ کہہ سکے۔ اس پر امیر معاویہؓ نے فرمایا، اچھا، میں اپنے ”بھتیجے“ عبداللہ بن زیاد کو تمہارا گور زہر مقرر کرتا ہوں۔ کاش کہ ابن غیلان کی جگہ ابن زیاد نہ لیتا۔ یہ وہی ابن زیاد ہے جس نے ریحانہ رسولؓ و ہجر گوشہ بتولؓ کے طاہر و محترم خون سے صحرائے کربلا کی زمین کو رنگین کیا۔ بہر کیف میری ان چند گزارشات کی روشنی میں ہر شخص یہ دیکھ سکتا ہے کہ ”انتہا درجے کا دلاور“ میں ہوں یا وہ صاحب ہیں جنہوں نے فن تعریض میں بڑی محنت اور ریاض کے بعد ”مجھے“ دلاور“ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

مولانا گیلانی کا اقتباس

پھر یہ بات بھی سمجھ میں نہیں آرہی کہ امیر معاویہؓ کے سفاک گور زہروں کے متعلق جب ہم کوئی بات کہتے ہیں تو اس پر تو اتنی بڑی کا اظہار کیا جاتا ہے، لیکن دوسرے اہل علم اگر ان گور زہروں کے کارنامے بیان کرتے ہیں تو کسی کے کان پر جوں تک نہیں رینگتی مثال کے طور پر مولانا سید مناظر احسن صاحب گیلانی مرحوم صمد شعبہ دینیات جامعہ عثمانیہ (دکن) ایک نامور دیوبندی عالم ہیں۔ ان کی ساڑھے پانسو سے زائد صفحات کی کتاب ”حضرت امام ابوحنیفہؒ کی سیاسی زندگی“ بہت مشہور ہے۔ اس کی ایک فصل کا عنوان ہے ”اموی دور میں قضاۃ پر والیوں کا اثر“ اس فصل کو مولانا ممدوح ان الفاظ سے شروع کرتے ہیں:

”جو نہی خلافت مدینہ سے منتقل ہو کر دمشق پہنچی، قضا اور فصل خصومات

کی اہمیت اس درجہ گھٹادی گئی کہ ہر صوبہ کے والی کو اس کا اختیار دے دیا گیا

کہ اپنی صوابدید سے جس کو وہ چاہیں اپنے علاقوں میں قاضی مقرر کر لیں۔ انہیں

کان ولایۃ بلد ہم ہم الدین یولون القضاء (حسن المحاضرة ص ۳۳۰،

امام سیوطی)۔ (زیادہ دن بعد نہیں، مروان ہی کے زمانے میں اس کا نتیجہ یہ

دیکھا گیا کہ جب وہ مصر کے دورے پر پہنچا تو قاضی کو بلا یا جس کا نام قاضی عاقل تھا۔ عاقل کے علم و فضل کا کیا حال تھا۔ تاریخ والے بیان کرتے ہیں جس المحاضرہ میں بھی ہے کہ قاضی عاقل ان پڑھ تھا، لکھنا بھی نہیں جانتا تھا، مردان نے اس غیر خواندہ قاضی کو مخاطب کر کے پوچھنا شروع کیا: کیا تم نے قرآن یاد کر لیا ہے؟ جواب ملا نہیں، مجھے قرآن یاد نہیں ہے۔ پھر پوچھا کیا تم نے میراث کے مسائل کو پختہ کر لیا ہے، جواب ملا: ان سے بھی واقف نہیں۔ مردان کو اس جواب پر حیرت ہوئی اور بولا: آخر تم کس چیز سے فیصلہ کرتے ہو؟

بیچارے عاقل اس کا کیا جواب دے سکتے تھے۔ الغرض بجائے خلیفہ کے قاضیوں کا تقرر والیوں کے سپرد کر دینے ہی کا یہ نتیجہ تھا کہ ان کے دنیٰ اغراض کے مطابق جو آدمی ہوتا تھا، اسی کا وہ تقرر کر دیا کرتے تھے۔ ان ہی قاضی عاقل صاحب کے تقرر کی وجہ یہ لکھی ہے کہ حضرت معاویہؓ نے مصر کے والی مسلمہ کو لکھا کہ یزید (کر بلائی) کے لیے لوگوں سے بیعت لی جائے۔ حسب الحکم مسلمہ نے بیعت یعنی شروع کر دی۔ اور تو کسی کی طرف سے انکار نہیں ہوا لیکن شہزاد صحابی حضرت عبداللہ بن عمرو بن عباس رضی اللہ عنہ جو فاتح مصر عمرو بن عباس کے مشہور صاحبزاد ہیں اور علم و فضل اور عیسویت میں لوگوں نے باپ پر بھی ترجیح دی ہے، انہوں نے بیعت سے انکار کیا مسلمہ نے ان کے انکار پر اعلان کیا: عبداللہ کو درست کرے کے لیے کون آمادہ ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہی عاقل بن سعید کھڑے ہوئے اور بولے میں اس کام کو انجام دیتا ہوں۔ عبداللہ بن عمرو اس زمانے میں اپنے والد کے مشہور قصر واقع فسطاط میں قیام فرماتے تھے۔ عاقل پولیس کے جوانوں کو لے کر پہنچا اور ان کے مکان کو گھیر لیا اور کہلا بھیجا کہ بیعت یزید کے متعلق اب کیا ارادہ ہے؟ انہیں پھر بھی انکار ہی پر اصرار رہا۔ عاقل نے اس کے بعد کیا کیا۔ مؤرخین لکھتے ہیں:

”اس نے آگ اور فکڑی جمع کی تاکہ ان کے قصر میں آگ لگا دے

حسن المحاضرہ۔ عبداللہ بن عمرو نے اس کے بعد اپنے آپ کو مجبور اور معذور

پایا۔ بیچارے گھر سے نکلے اور جو کچھ اس جاہل نے کہنے کے لیے کہا،

دُہرا دیا۔ ان پڑھ عالِم کا یہی سب سے بڑا کارنامہ تھا کہ صحابی کو آگ میں جلا دینے کی دھمکی دے کر حکومت میں سرخروئی حاصل ہوئی تھی۔ اسی سرخروئی کا یہ صلا ملا تھا کہ غریب مسلمانوں کی منڈیاں، ان کی جائیں، ان کے مال و جائداد حکومت نے سب قرآن و حدیث اور فرائض سے بالکل جاہل اس شخص کے سپرد کر دیئے۔

میں نے تمثیل کے لیے یہ ایک جزئی واقعہ پیش کیا ہے، ورنہ تاضیوں کے تقررات میں جو بے اعتنائیاں مختلف اثرات کے تحت برتی جاتی تھیں، ان کی داستان طویل ہے۔ ہم لوگ جب بیعت یزید کی بے ضابطگیوں یا اعمال معاویہ کی زیادتیوں کا ذکر کرتے ہیں، تو اس کی تردید میں تو بڑی منطق چھانٹی جاتی ہے کہ بھلا اس دور میں یہ کیسے ہو سکتا تھا اور وہ کیسے ہو سکتا تھا، اس سے تو صحابہ کرام کی توہین و تحقیر جوتی ہے جو ”دین کی عمارت کی بنیادیں اور اس کی ایک اینٹ بھی اپنی جگہ سے ہلائی جائے تو قصر ایمان متزلزل ہو جاتا ہے“ مگر جب مکتب دیوبند کے اساطین امام سیوطی جیسے مؤرخ و محدث (بلکہ بہت سوں کے نزدیک مجدد) کے حوالے سے ایسے ایسے واقعات بیان فرماتے ہیں تو محمد تقی صاحب کے قصر ایمان میں کوئی بھونچال نہیں آتا اور نہ وہ ان بزرگوں کی طرف رخ کر کے کوئی فتویٰ صادر فرماتے ہیں۔ کیا میں بھی اس پر اِنَّ هٰذَا الشَّيْءُ لِحُجَابٍ کی آیت پڑھ سکتا ہوں؟

انتظامیہ و عدلیہ کی مضحکہ انگیز تصویر

میں اس مسئلے کو بڑی حد تک واضح کر چکا ہوں کہ اسلامی ریاست میں کوئی فرد، عسلی کہ صدر ریاست اور امیر المومنین بھی قانون سے بالاتر نہیں ہیں اور حاکم و محکوم سب کے سب یکساں طور پر احکام شریعت کے پابند اور ان کی زد میں ہیں۔ اپنی ذاتی و شخصی حیثیت میں

سنہ ”حضرت امام ابو حنیفہ کی سیاسی زندگی“ از علامہ سید محمد طاہر احسن گیلانی مرحوم، مطبوعہ نقیص اکیڈمی، بلائسن اسٹریٹ، کراچی، صفحہ ۵۰-۵۱۔ اس کتاب پر مصنف مرحوم کے فاضل شاگرد ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب ایم، اے، پی، ایچ، ڈی نے مقدمہ لکھا ہے۔

جس طرح ایک عام قہری دیوانی و فوجداری جرائم میں ماخوذ ہو سکتا ہے، اسی طرح بڑے سے بڑا صاحب منصب، حتیٰ کہ خلیفہ وقت بھی قانونی گرفت میں آکر سزا کا مستحق ہو سکتا ہے۔ آخر میں اب میں یہ بتا دیتا بھی مناسب سمجھتا ہوں کہ انگریز کا جو چھوڑا ہوا قانون اب تک ہم پر رائج و مسلط ہے، اس میں بھی حکومت کے عہدے داروں اور ملازمین کو اپنی شخصی حیثیت میں ایسا تحفظ حاصل نہیں ہے کہ وہ کسی بے گناہ کا مال لوٹ لیں یا کسی کی جان یا عزت و آبرو پر حملہ آور ہوں، تو ان سے باز پرس نہ ہو سکے۔ البتہ مجھوں اور پبلک ملازمین کو صرف اتنی حفاظت و صیانت حاصل ہے کہ اگر ان پر کسی ایسے جرم کا الزام ہو جو انہوں نے مہینہ طور پر اپنے سرکاری فرائض کی انجام دہی میں کیا ہو تو ان کے خلاف حکومت کی پیشگی اجازت کے بغیر کوئی مقدمہ دائر نہیں کیا جاسکتا۔ مقدمہ دائر ہو جانے کے بعد عدلیہ جو سزا چاہے ان کو دے سکتی ہے۔ حکومت نہ مقدمہ واپس لے سکتی ہے، نہ عدالتی کارروائی میں کوئی مداخلت کر سکتی ہے۔ یہ تو اس قانون کی بات ہے جس میں سرکاری ملازمین کے مفاد کو خاص طور پر پیش نظر رکھا گیا ہے، ورنہ دنیا بھر کے متعدد نظام ہائے قانون میں ملازمین حکومت کے سرکاری اختیارات کے غلط اور متجاوز استعمال پر فوری اور عاجلانہ مواعظ دے کر لیے نہایت مستحکم و آزاد عدالتیں اور ترمیمی و تلافی کے محاذ پر موجود ہیں جو غلط کار افسران کو بھرتناک اور سنگین سزائیں دیتے ہیں۔ اس کے بالمقابل ہمارے بعض لوغیر فقیر اور مدیر اسلامی انتظامیہ و عدلیہ کی یہ تصویر اپنے قلم و قریطاس کے ذریعے سے پیش کر رہے ہیں کہ کوئی گورنر یا ڈپٹی کمشنر اپنی ذات کے خلاف کسی شخص کی گستاخی پر ناراض ہو کر اگر کسی کا ہاتھ یا سر قلم کر دے اور پھر یہ بات پیر و قلم کر دے کہ میں نے یہ کام ”مشبہ“ میں کر ڈالا ہے تو اس پر نہ قصاص ہو گا، نہ تادان ہو گا، بس اسے ملازمت سے ریٹائر کر دیا جائے گا، اور تادان بھی دلوایا جائے گا تو سرکاری خزانے سے نہ کہ مجرم کی ذات سے۔ اسلامی حکومت کا یہ نقشہ پیش کر کے آج آپ دنیا میں کس کو اس کا مستعد بنا سکتے ہیں؟ امیر معاویہؓ کی حمایت کے جوش میں آپ اسلامی حکومت و ریاست ہی کو خلق خدا کے سامنے رخوا کیے دے رہے ہیں۔



گورنروں کی زیادتیاں

(۱)

زیادہ کے مظالم

ابن غیلان کے واقعہ پر بحث کرنے کے بعد محمد تقی صاحب فرماتے ہیں:-

”دوسرا واقعہ مولانا نے طبری اور ابن اثیر کے حوالے سے یہ

بیان فرمایا ہے کہ زیاد نے ایک مرتبہ بہت سے آدمیوں کے ہاتھ

صرف اس جرم میں کاٹ دیئے تھے کہ انہوں نے خطبہ کے دوران

اس پر ”سنگباری“ کی تھی۔ یہ واقعہ بلاشبہ اسی طرح طبری اور ابن اثیر

میں موجود ہے لیکن اسے درست مان لیا جائے تو یہ زیاد کا ذاتی فعل

نہا۔ کسی تاریخ میں یہ موجود نہیں ہے کہ حضرت معاویہؓ کو اس واقعہ

کی اطلاع ہوئی اور انہوں نے اس پر کوئی تنبیہ نہیں کی۔ ہو سکتا ہے

کہ انہیں اطلاع نہ ہوئی ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اسی طرح اطلاع پہنچی

ہو جس طرح ابن غیلان کے واقعے میں پہنچی تھی۔ یہ بھی مستبعد نہیں کہ

حضرت معاویہؓ نے زیاد کو اس حرکت پر مناسب سرزنش کی ہو۔“

میں اس عجیب و غریب منطق کا جواب بار بار دے چکا ہوں۔ اب میں سوائے

اس کے اور کیا کہوں کہ دو چار نہیں بلکہ بیسیوں آدمیوں کو محض کنکریاں پھینکنے پر

قطع ید کی سزا دینا ایسا واقعہ نہیں ہے جس کی اطلاع امیر معاویہؓ کو نہ ہو سکی ہو۔ اگر

غزوہ جبل اشل کے مال غنیمت میں سونے چاندی کا وزن حضرت معاویہؓ کو معلوم

ہو سکتا ہے تو بصرے کی مسجد کے دروازے پر ہاتھوں کے کاٹے جانے کا

علم آخر کیوں نہیں ہو سکتا؟ پھر اگر اس واقعہ کی رواد اس صورت میں تیار ہو کر پہنچی

ہو جس طرح ابن عیلام کی پہنچی تھی تو جس طرح اس کے معاملے میں کم از کم دیت ادا کیے جانے کا ذکر تاریخوں میں ملتا ہے، زیاد والے واقعے میں لیوں نہیں ملتا؛ پھر ابن عیلام کو تو کم از کم معزول کیا گیا جس کا ذکر مدیر البلاغ بار بار کر رہے ہیں مگر زیاد کو ایک نہیں بلکہ تیس سے لے کر اسی افراد تک ہاتھ کاٹنے پر معزول کیوں نہ کیا گیا؟ کیا صورت اس لیے کہ آئندہ کی فہمات میں اس نو دریافت بھائی کی ضرورت تھی؟ اس ظلم صریح کے باوجود زیاد کا گورنری پر اجماع رہنا چونکہ مسلم ہے، اس لیے یہاں عثمانی صاحب اس سے رائد کوئی بات نہ بنا سکے کہ شاید حضرت معاویہؓ نے زیاد کو اس حرکت پر مناسب سرزنش کی ہو۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ تاریخوں میں زیاد کے ظلم و تشدد کا تنہا یہی ایک واقعہ بیان نہیں ہوا، بلکہ اس کی ستم رانیوں کا سلسلہ بہت دراز ہے۔ ابن خلدون جنہوں نے بالعموم بنو امیہ اور ان کے عمال کی زیادتیوں پر پردہ ڈالنے اور انہیں ہلکا کر کے دکھانے کی کوشش کی ہے، انہوں نے بھی اپنی تاریخ (جلد ۳، ص ۱۷۱) پر لکھا ہے کہ زیاد عطار کی نماز کے کچھ دیر بعد تک لوگوں کو چلنے پھرنے کی مہلت دیتا تھا، اس کے بعد اس کی پولیس جسے پاتی تھی قتل کر دیتی تھی (لا یجد احداً الا قتله)۔ پھر لکھتے ہیں کہ زیاد پہلا شخص ہے جس نے

جرد السیف واخذ بالنبلۃ وعاقب علی الشبہ۔

”تلوار برہنہ کر لی، لوگوں کو محض گمان کی بنا پر پکڑا اور مواخذہ کیا اور شبہات

پر سرزنس دیں۔“

اب یہ بات کس طرح قرین قیاس اور قابل فہم ہو سکتی ہے کہ ظنون و شبہات پر عوام الناس کی پکڑ دھکڑ کرنا اور گرفتور لگا کر اس کی خلاف ورزی کرنے والوں کو تہ تیغ کرتے رہنا، ایک ایسی معمولی بات ہے جس کی امیر معاویہؓ کو خبر تک نہ ہوتی ہو؟

ابن ابی ارطاة کے مظالم

امیر معاویہؓ کے گورنر بسربن ابی ارطاة کی جن ظالمانہ کارروائیوں کا ذکر مولانا مودودی

نے کیا ہے، ان کے متعلق مدیر "البلاغ" کا کہنا یہ ہے کہ "اسی طرح کی کارروائیوں کا ذکر جاسیہ ابن قدامہ کے بارے میں بھی ملتا ہے جنہیں حضرت علیؓ نے بسریہ ابنی ارطاة کے مقلدے میں بھیجا تھا۔ مدیر موصوف لکھتے ہیں کہ "اگر یہ روایت درست ہو تو یہ حضرت معاویہؓ کے عہد خلافت کا نہیں، بلکہ مشاجرت کے زمانے کا قصہ ہے جب کہ حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے لشکر برسرِ پیکار تھے۔ ہم ان زیادتیوں سے دونوں اصحاب کو بری سمجھتے ہیں، کیونکہ ان روایات کی سحت کا کچھ پتہ نہیں۔ حافظ ابن حبان کا بسریہ کے متعلق الاصابہ میں یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ فتنے کے دور میں ان کے بہت سے واقعات مشہور ہیں جن میں مشغول نہیں ہونا چاہیے۔"

اس استدلال کے جواب میں پہلی بات جسے میں واضح کرنا ضروری سمجھتا ہوں، وہ یہ ہے کہ حضرت علیؓ کے خلاف حضرت معاویہؓ کے جارحانہ اقدامات اور حضرت علیؓ کے جوابی اقدامات کو ایک ہی سطح پر لانے کی سعی بالکل غلط اور غیر معقول ہے۔ صاف بات یہ ہے کہ اگر حضرت علیؓ خلیفہ راشد تھے تو آپ کے خلاف حضرت معاویہؓ کا ہمدال و قتال محض "مشاجرت" یا "اختلاف" کی تعریف میں نہیں آسکتا اور نہ اس پر اس اجتہاد کا اطلاق ہو سکتا ہے جس کے متعلق ارشادِ نبویؐ ہے کہ

اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر۔

"جب حاکم اجتہاد کرے اور صحیح فیصلہ کرے تو اس کے لیے دُہرا اجر ہے

اور اگر غلطی کرے تو ایک اجر ہے۔"

لگے یہ ان احادیث کی زد میں آتا ہے جن میں ارشادِ نبویؐ ہے کہ من اراد ان يفترق امر هذہ

لہ یہاں مدیر البلاغ نے امیر معاویہؓ کی حضرت علیؓ کے خلاف بغاوت و جارحیت کے لیے "مشاجرت" کا لفظ استعمال کیا ہے اور اس سے پہلے محرم کے البلاغ میں فرمایا ہے: "کیا حضرت علیؓ سے "اختلاف" کر کے حضرت معاویہؓ کو حق اجتہاد بھی نہیں دیا؟ خلیفہِ نبویؐ کے خلاف مسلسل پانچ برس کی صفت آرائی کو بھی محض "اختلاف" کا نام دے دینا عجیب چیز ہے۔"

الامة دهي جميع فاضويہ بالسيف ... اور اذا بولع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما
 (مسلم، کتاب الامارہ)۔ اہل سنت میں سے کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں ہے کہ واقعہ تحکیم
 میں حضرت ابوموسیٰ کے اعلان سے حضرت علیؓ معزول ہو گئے تھے اور حضرت عمرو بن عاص
 کے اعلان سے امیر معاویہؓ خلیفہ ہو چکے تھے۔ اس لیے حقیقت حضرت علیؓ کی حیثیت آخر
 وقت تک خلیفہ راشد کی تھی۔ پس امیر معاویہؓ خلیفہ راشد کے بالمقابل منازع اور مدعی خلافت
 تھے اور ان کا رویہ فی الواقع بغاوت و محاربت کی تعریف میں آتا ہے۔ اور حضرت علیؓ یا ان
 کے کسی فرستادہ کی کارروائی، بالخصوص جب کہ وہ مدافعانہ اور جوابی نوعیت کی ہو، حقیقت
 بغاوت اور سرکشی کا استیصال ہے، دوستانہ سنہما۔ دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔
 پھر حضرت علیؓ کے عہد خلافت میں امیر معاویہؓ نے یا ان کے کسی گورنر نے جو عربی یا نیم
 عربی اقدامات ان علاقوں میں کیے ہیں جو حضرت علیؓ کے زیرِ جمعیت تھے، وہ تو اور بھی زیادہ
 بے جواز اور قابلِ اعتراض تھے۔ محمد تقی صاحب اگر چاہیں تو حضرت علیؓ کے گورنر عبید اللہ
 بن عباسؓ کے معصوم بچوں کے قتل کا انکار کر دیں (اگرچہ قدیم و جدید مؤرخین نے تفصیل و
 صراحت کے ساتھ اس واقعہ کا ذکر کیا ہے)۔ مگر کیا وہ اس امر سے بھی انکار کر سکتے ہیں
 کہ حضرت معاویہؓ نے ایک طے شدہ منصوبے کے مطابق مصر، حجاز، یمن، ہمدان وغیرہ
 علاقہ ہات کو حضرت علیؓ کے حدودِ خلافت سے نکالنے کے لیے باقاعدہ جنگی مہمات کا
 آغاز اپنی طرف سے کر دیا تھا اور حضرت علیؓ یا ان کے مالین نے جو کچھ کیا وہ جوابی کارروائی
 کے طور پر تھا۔ شرعی لحاظ سے حضرت معاویہؓ کی یہ مہمات بغی و فساد کی تعریف میں آتی ہیں
 اور حضرت علیؓ کے مدافعانہ اقدامات رافع فساد قرار پاتے ہیں۔

عثمانی صاحب نے اصحاب سے ابن حبانؒ کا یہ قول تو نقل کر دیا کہ بسر کے بہت
 سے واقعات مشہور ہیں، جن میں مشغول ہونا نہیں چاہیے لیکن اس قول سے مقابل ملاحظہ
 ابن حجرؒ کا یہ قول کیا عثمانی صاحب کو نظر نہیں آیا کہ

كان معاوية وجهه الى اليمن والحجاز في اول سنة اربعين طمرة

ان ينظر من كان في طاعة علي فيوقع بهم ففعل ذلك۔

”معاویہؓ نے بصر کو بحین اہ حجاز کی طرف ۴۰۰ کے اوائل میں روانہ کیا اور حکم دیا کہ وہ جہن لوگوں کو حضرت علیؓ کا مطیع دیکھے انہیں سخت و تاراج کرے پس بصر نے ایسا ہی کیا۔“

تقریباً اسی طرح کی بات عثمانی صاحب کے پسندیدہ مؤرخ ابن خلدون نے بھی لکھی ہے:

قاراد معاویۃ موفت عملہ الی مصر لما کان بروجہ من الاستعانة
علی حزوہہ بخراجہا.... فقال معاویۃ بل الرأی ان نکاتیب العثمانیۃ
بالوعد و نکاتیب العدو بالصدق والتخویف ونأتی الحرب بعد ذالک۔
(تاریخ ابن خلدون، جلد ۲، ص ۱۸۱۔)

”پھر امیر معاویہؓ نے مصر کی جانب کارروائی کا ارادہ کیا کیونکہ مصر کی آمدنی و
محاصل سے وہ اپنی جنگوں میں مالی امداد کی توقع رکھتے تھے۔ پس امیر معاویہؓ نے
کہا کہ صحیح رائے یہ ہوگی کہ ہم حضرت عثمانؓ کے طرفداروں کو تو تحریری وعدے
دیتے رہیں اور دشمن (علیؓ) سے کبھی صلح کی بات جیت پر غلط و کتابت کریں اور کبھی
انہیں ڈرائیں۔ اس کے بعد جنگ کا آغاز کریں۔“

اس کے بعد آخر عثمانی صاحب یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ حضرت معاویہؓ ان زیادتیوں سے بری
ہیں۔ بہر حال یہ تو ایک ناقابل تردید تاریخی حقیقت ہے کہ بصر اور دوسرے لوگوں کو
امیر معاویہؓ نے مار دھاڑ کی مہم پر روانہ کیا تھا۔ باقی وہیں تفصیلات تو ان کے بیان کرنے
میں مولانا مودودی تنہا نہیں۔ مثال کے طور پر مولانا شاہ معین الدین احمد صاحب
مدودی ریسر الصحابہ، جلد ۸، صفحہ ۵۹ پر لکھتے ہیں:-

”منکمرہ میں امیر معاویہؓ نے مشہور حفاکار بصر بن ابی ارطاة کو
حجازیوں سے اپنی بیعت لینے پر مامور کیا۔ بصر نے اہل مدینہ کے دلوں
میں خوف پیدا کرنے کے لیے بعض گھروں کو ڈھا دیا۔ یہاں سے
فارغ ہونے کے بعد مکہ پہنچا۔ مکہ کے معاملات درست کرنے کے بعد
یہاں سے یمن کی طرف بڑھا۔ یہاں کے عامل عبید اللہ بن عباس کو خبر ہوئی

تو وہ عبداللہ کو قائم مقام بنا کر کوثر چلے گئے۔ بس نے یمن پہنچ کر پہلے عبداللہ کا کام تمام کیا۔ پھر تمام شیعین علیؑ کے قتل عام کا حکم دیا۔ علیہ اللہ کے دو صغیر السن معصوم بچے بھی بس کے ظلم و جور سے زندہ نہ بچے۔ یمن میں سکتے بٹھانے کے بعد یہ ستم شعار سنگ دل شام لوٹ گیا۔

ان ظالمانہ کارروائیوں کے جواب ہی میں حضرت علیؑ نے جبار بن قدامہ کو بھیجا تھا۔ اب رہا یہ سوال کہ اگر جبار یہ نے بھی تخران اور بصرہ میں جا کر ویسی ہی زیادتی کی تو اس پر حضرت علیؑ بھی مورد الزام کیوں نہیں بنتے؟ تو اس کے تین جواب ہیں۔ پہلا تو یہی کہ یہ کارروائی جابرانہ نہیں بلکہ جوابی اور مدافعانہ تھی۔ دوسرا یہ کہ حضرت علیؑ نے اپنے مخالفین و محاربین سے لڑتے ہوئے بار بار تاکید فرمائی تھی کہ ان کی جان اور مال پر کوئی ایسا تجاوز نہ کیا جائے جو اسلام میں ممنوع ہو۔ اس بات کو عثمانی صاحب نے بھی تسلیم کیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ اہل سنت کے علماء و فقہاء نے مسلمان باغیوں، ان کے قیدیوں، عورتوں، بچوں وغیرہ کے متعلق جملہ احکامی تفصیلات حضرت علیؑ کے اس نمونے اور اسوے سے حاصل کی ہیں جو آپ نے اپنے خلاف لڑنے والوں کے لیے قائم فرمایا۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ اگر جبار یہ ابن قدامہ نے حضرت علیؑ کی ان ہدایات کے علی الرغم کوئی فعل اسلام کے جنگی قوانین کے خلاف انجام دیا تھا تو حضرت علیؑ کو اتنی مہلت ہی نہ مل سکی کہ آپ اس پر مطلع ہو کر باز پرس کر سکتے۔ یہ بات تاریخ سے ثابت ہے کہ جبار یہ بھی اپنی مہمات میں بس کا تخران، مکہ اور مدینہ میں تعاقب ہی کر رہے تھے کہ شکمہ ہی میں ابن کلبجہم خارجی نے حضرت علیؑ کو شہید کر دیا۔

عثمانی صاحب نے ابن کثیر کے حوالے سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مولانا مودودی کا بس کو ”ظالم شخص“ کہنا صحیح نہیں، کیونکہ حضرت علیؑ نے اپنے ساتھیوں سے خود فرمایا تھا کہ ”بس کا لشکر تم پر غالب آئے گا، کیونکہ وہ اپنے امام کی اطاعت کرتے ہیں اور تم نا فرمانی کرتے ہو، تم اپنی زمین میں فساد مچاتے ہو اور یہ اصلاح کرتے ہیں“ حقیقت یہ ہے کہ یہ حضرت علیؑ کے مسخری خطیبوں کے الفاظ ہیں جب کہ آپ اپنے رفقاء کی بد نظمی

اور دوں ہمتی سے سخت مالوس اور دل برداشتہ تھے۔ اس میں فساد و اصلاح وغیرہ الفاظ اضافی نوعیت کے ہیں جو اپنے ساتھیوں کو غیرت دلانے کے لیے ایک خاص محدود مفہوم میں استعمال ہوئے ہیں جیسے میں نے ابھی اوپر *سیر الصحابہ* سے یہ الفاظ نقل کیے ہیں کہ ”بسر مکہ کے معاملات درست کرنے کے بعد یمن کی طرف بڑھائی ظاہر ہے کہ معاملات کی یہ درستی یا ”اصلاح“ جیسی کچھ بھی تھی امیر معاویہؓ کے استحکام سلطنت کے نقطہ نظر ہی سے تھی۔

اس سلسلے میں یہ امر بھی حیرت انگیز ہے کہ عثمانی صاحب اور بعض دوسرے لوگوں نے بسر کا یہ قول بڑے اہتمام سے پیش کیا ہے جس کا اعلان اس نے مدینے میں منبر رسولؐ پر کھڑے ہو کر کیا تھا کہ: ”اے اہل مدینہ! اگر مجھ سے معاویہؓ نے عہد نہ لیا ہوتا تو میں اس شہر میں کسی بالغ انسان کو قتل کیے بغیر نہ چھوڑتا“ مجھے سخت تعجب ہے کہ مجھ قلمی صاحب نے بسر کے اس قول کو امیر معاویہؓ کی برارت اور بسر کی صفائی کا ثبوت بنا کر پیش کیا ہے، اور اس سے یہ استدلال فراہم کرنے کی کوشش کی ہے کہ حضرت معاویہؓ نے اپنے ماتحتوں کو یہ تاکید فرمادی تھی کہ وہ قتل و قتال میں حد ضرورت سے آگے نہ بڑھیں۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ بسر کے اس مقولے سے جو استنباط بجا طور پر کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کے گورنروں اور ماتحتوں کو اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد و فرمان سے زیادہ امیر معاویہؓ کی جہدایات کا پاس تھا۔ ورنہ جس شخص کے دل میں اللہ کا خوف اور ارشاد نبویؐ کا احترام امیر کے خوف و احترام سے زیادہ اور اشد ہو، وہ ایسا انداز بیان اختیار نہیں کر سکتا اور مسجد نبویؐ کے منبر پر کھڑے ہو کر اہل مدینہ کو ان الفاظ میں دھکی نہیں دے سکتا کہ اگر معاویہؓ نے مجھ پر پابندی نہ لگائی ہوتی تو میں اس شہر میں کسی بالغ کو قتل کیے بغیر دم نہ لیتا۔ کیا مدینۃ الرسولؐ میں قتل عام سے باز رکھنے کے لیے خدا اور اس کے رسولؐ کے احکام ایک مسلمان کے لیے کافی نہیں ہیں اور کیا اس کے لیے کسی دوسرے کے امتناعی حکم کی بھی ضرورت ہے؟ اللہ کا فرمان ہے:

وَمَا كَانَ لِلْمُؤْمِنِينَ أَنْ يَقْتُلُوا الْمُؤْمِنَ الْخَطَا..... وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا

مُتَعِدًّا فَجَزَاءُ مَا جَهَنَّمَ خِلْدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ

لَهُ عَذَابٌ أَلِيمًا۔ (النسہ ۹۲-۹۳)۔

اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

لا یزید احد المدینۃ بسوء الا اذابہ اللہ فی النار ذوی الرصاص۔

”مدینہ کے متعلق جو بھی برا ارادہ کرے گا، اللہ اسے پیسے کے مانند آگ میں

گھلا دے گا۔“

ومن اخاف اهل المدینۃ ظلماً اخافہ اللہ وعلیہ لعنۃ اللہ

والمملکۃ والناس اجمعین۔

”جو اہل مدینہ کو ناہموار طور پر خوف زدہ کرے، اُسے اللہ خوف زدہ کرے گا

اور اس پر اللہ، اس کے فرشتوں اور تمام انسانوں کی لعنت ہے۔“

کیا ان ارشادات کے بعد کسی کے لیے ایسی بات کہنا جائز ہے کہ اگر امیر معاویہؓ نے مجھے نہ روک دیا ہوتا تو میں مدینہ کے ہر شخص کو تہ تیغ کر دیتا؟ دوسرے قتلوں میں جس کا مطلب یہ ہے اگر امیر مجھے حکم دیں تو میں ایسا کر گزروں گا۔ طرہ تماشا یہ ہے کہ امیر معاویہؓ اور ان کے کمال کو ہر بنی الذمہ ثابت کرنے کے لیے جو لوگ اس طرح کے اقوال اور استدلال پیش کرتے ہیں، ان کے سامنے جب اس طرح کی دکالت کی بنیادی کمزوری کا ذکر کیا جاتا ہے تو وہ بڑے ناراض ہوتے ہیں اور یہ نہیں سوچتے کہ ایسی صفائی پیش کرنے سے نہ کرنا ہی بہتر ہے۔

مولانا محمد تقی صاحب عثمانی نے یہ بھی لکھا ہے کہ فتنہ کا وقت گزر جانے کے بعد حضرت معاویہؓ کو یہ اطلاع ملی کہ بسربن ابی ارطاة نے کچھ زیادتیاں کی ہیں تو ابن خلدون کے

لے یہ واضح رہے کہ بسربن عیینہ والوں کو قتل عام کی دھمکی ایسی حالت میں دی تھی جب کہ مدینہ میں کسی متنفذ نے مقابلے میں ہاتھ نہیں اٹھایا تھا۔ ابن جریر طبری اپنی تاریخ جلد ۴ صفحہ ۱۰۶ پر فرماتے ہیں۔

دخل بسر المدینۃ فصعد منبرها ولم یقاتلہ بها احد، فنادی..... یہی الفاظ

الکامل لابن اثیر جلد ۲ صفحہ ۱۹۲ پر موجود ہیں۔

بیان کے مطابق حضرت معاویہؓ نے ان زیادتیوں کی تلافی کر کے بصرہ کو گورنری سے معزول کر دیا۔ عثمانی صاحب نے تلافی کی کچھ تفصیل نہیں بتائی اور نہ یہی واضح کیا کہ فتنہ کب تک رہا اور کب اس کا وقت ختم ہوا۔ تاریخ طبری اور بعض دوسری تاریخوں سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ کی شہادت بلکہ امام حسنؓ سے مصالحت کے بعد بھی بصرہ جنگی خدمات سرانجام دیتا رہا ہے۔ ۳۱ھ میں جب عمران بن ابان نے بصرے پر قبضہ کر لیا تھا، اور زیاد اس وقت فارس میں کردوں کی سرکوبی میں مصروف تھا تو اس وقت امیر معاویہؓ نے گھرانہ اور زیاد دونوں کو اپنا مطیع بنانے کے لیے بصرہ ہی کو روانہ کیا تھا۔ بصرہ نے جا کر بصرے میں پہلا کام تو یہ کیا کہ منبر پر حضرت علیؓ کے خلاف سب دشمن کا ارتکاب کیا۔ پھر زیاد کے لڑکوں کو گرفتار کر کے امیر معاویہؓ کی جانب سے زیاد کو وعید نامہ تحریر کیا کہ اپنا خزانہ لے کر امیر معاویہؓ کی خدمت میں حاضر ہو جائے ورنہ اس کے لڑکوں کو قتل کر دیا جائے گا۔ زیاد اس وقت تک حضرت علیؓ کا حامی تھا اور امیر معاویہؓ نے اسے بھائی بنا کر اپنے ساتھ نہیں ملایا تھا۔ حضرت ابو بکرؓ نے بڑی مشکل سے بیچ میں پڑ کر لڑکوں کی جان بچائی۔ اس کے بعد بھی تین سال تک بصرہ مختلف ہمت میں سرگرم رہا ہے۔ اس لیے یہ بات صحیح نہیں کہ امیر معاویہؓ نے اسے اس کی زیادتیوں کی وجہ سے معزول کر دیا تھا صحیح تو بات یہ ہے کہ اس سے مواخذہ کیے بغیر یکے بعد دیگرے مختلف خدائے پر اسے مامور کیا جاتا رہا۔

کیا صحابہؓ کے متعلق تاریخی واقعات بیان کرنا قابلِ اعتراض ہے؟

مولانا مودودی نے اس بحث میں جو کچھ امیر معاویہؓ کے متعلق لکھا ہے، اس پر مدیر ”البلاغ“ اور دوسرے معترضین بار بار یہ کہتے ہیں کہ محض تاریخ کے بل پر صحابہ کرام کو مطعون کرنا جائز نہیں۔ یہی اعتراض ”خلافت و ملوکیت“ کی دوسری تاریخی روایات کے خلاف حایہ کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ اعتراض متعدد وجوہ سے غلط ہے پہلی بات تو یہ ہے کہ کسی صحابی

کی غلطی بیان کرنا یا اُسے کتاب و سنت کے معیارِ حق پر جانچنا موجبِ طعن نہیں ہے۔ ہمارے اس قریب کے زمانے میں شاہ عبدالعزیز صاحبِ محدث سے بڑھ کر صحابہ کرام کے خلاف مطاعن کا رد کرنے والا شاید ہی کوئی دوسرا ہو۔ ان پر اس سلسلے میں مصیبت کے جو پہاڑ توڑے گئے، جس طرح انہیں شدید جانی و مالی مصائب کا شکار ہونا پڑا اور جس طرح ان کی اہلک غیبت کی گئیں، اُس کے تصور سے ہی رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ لیکن انہوں نے جیسا کہ میں پہلی بحث میں نقل کر چکا، ایک طرف یہ فرمایا کہ زبانِ طعن بند رکھنی چاہیے اور دوسری طرف وہیں حضرت معاویہ کو سباب و قتال جیسے گہاڑے کا مرتکب بھی قرار دیا۔ اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہے کہ ان امور کا ذکر طعن کے مترادف نہیں ہے۔ اس سے واضح تر شاہ صاحب کا ایک جواب ان کے فتاویٰ عزیزی میں موجود ہے۔ ان سے سوال کیا گیا کہ ”حضرت معاویہ اور مروان کو برا کہنے کے بارے میں اہل سنت کے نزدیک کیا ثابت ہے؟“ جواب میں مروان کو ملعون اور شیطان قرار دینے اور اس سے دلی بیزاری کو لوازمِ سنت شمار کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”علمائے ماوراء النہر و مفسرین و فقہار ایں ہمہ حرکات و جنک جہل اور ا کہ باجناب مرتضیٰ علی نمود، محل بر خطائے دارند و محققین اہل مدیث بعد تبیح روایات صحیح دریافت اند کہ ایں حرکات خالی از شائبہ نفسانی نمود و خالی از تہمت تعصب امویہ و قریشیہ کہ بجناب ذی النورین داشت نمودہ است۔ پس نہایت کارش ایں است کہ مرتکب کبیرہ و باغی با شدہ و الفاسق لیس باہل اللعن۔ اگر مراد از سب یہیں قدر است ایں فعل اور ابد گفتن و بد دانستن، بلاشبہ بر محققین ایں معنی واضح است۔ و اگر مراد از سب لعن و شتم است پس معاذ اللہ کہے از اہل سنت پیرامون آں گردد چہ نزد اینہا برائے فاسق و مرتکب کبیرہ استغفار مامیہ بہ است فیکون اللعن حراماً خاصۃً کہ او مرد صحابی است۔“

”علمائے ماوراء النہر و مفسرین اور فقہار کہتے ہیں کہ حضرت معاویہ کے حرکات

جنگ جمل جو حضرت مرتضیٰ علی کے ساتھ ہوئیں وہ صرف خطا اجتہادی کی بنا پر تھیں۔
محققین اہل حدیث نے بعد تفریع روایات دریافت کیا ہے کہ یہ حرکات شائبہ نفسانی
سے خالی نہ تھے اور اس تہمت سے خالی نہیں کہ جناب ذی النورین حضرت عثمان
کے معاملہ میں جو تعصب امویہ و قریشیہ میں تھا، اسی کی وجہ سے یہ حرکات معاویہ سے
دفع میں آئے جس کا غایت نتیجہ یہی ہے کہ وہ مرتکب کبیرہ و بغاوت قرار دیئے
جائیں و الفاسق لیس باہل اللعن، یعنی فاسق قابل لعن نہیں۔ تو اگر مراد برا کہنے
سے اسی قدر ہے کہ ان کے اس فعل کو برا کہنا چاہیے اور برا کہنا چاہیے تو بلاشبہ
اس امر کا ثبوت محققین پر واضح ہے۔ اگر برا کہنے سے مراد لعن و شتم ہے تو معاذ اللہ کہ
اہل سنت سے کوئی شخص اس کے گرد جائے۔

اس واسطے کہ اہل سنت کے نزدیک یہ حکم ثابت ہے کہ فاسق اور مرتکب کبیرہ
کے حق میں استنفاذ کرنا چاہیے۔ لعن کرنا حرام ہے اہل الخصوص حضرت معاویہؓ پر جو کہ
صحابی ہیں۔“

(فارسی عبارت فتاویٰ عزیز، کتب خانہ رحیمیہ، دیوبند جلد اول صفحہ ۷، اے
منقول ہے۔ اور ترجمہ فتاویٰ عزیز مترجم، شائع کردہ سعید اینڈ کمپنی، کراچی
۲۲۵ سے نقل کیا گیا ہے۔)

شاہ صاحبؒ کی کتاب ”تحفہ اثنا عشریہ“ شیعوں کے رد میں ایک مستقل تصنیف ہے۔
اس میں درج ذیل عبارت موجود ہے:

”اہل سنت سب کے سب اس پر متفق الرائے ہیں کہ معاویہ بن ابی
سفیان حضرت امیرؓ کی ابتدائی امامت سے اس وقت تک کہ حضرت
امام حسن نے معاملہ امامت معاویہ کے سپرد کیا، باغیوں میں سے تھے
کیونکہ امام وقت کی اطاعت چھوڑ دی اور جب امام حسن نے امامت ان
کے سپرد کی تو وہ بادشاہ ہوئے۔ اب رہا یہ شک کہ جب معاویہ باغی ٹھہرے
اور ناحق غلبہ حاصل کرنے والے، تو ان پر لعن طعن کیوں نہیں کرتے، تو اس کا

جواب یہ ہے کہ اہل سنت کے نزدیک گناہ کبیرہ کے مرتکب پر لعن جائز نہیں،
اور باغی چونکہ گناہ کبیرہ کا مرتکب ہے، اس پر بھی لعن منع و ناجائز ہوئی،

(تحفہ اشنا عشر بہ مترجم مشہد، ناشر نور محمد، کراچی)

اب کوئی شخص اگر شاہ صاحب کے ان اقوال کو کھلے دل اور کھلی آنکھوں سے پڑھے
تو یہ بات اس سے مخفی نہ رہے گی کہ انہوں نے امیر معاویہؓ کے تعصب، شائبہ نفسانیت اور
فسق کا صاف ذکر کیا ہے، البتہ امیر معاویہؓ پر لعن طعن اور سب و شتم سے اجتناب کیا ہے
اور اسی کو اہل سنت کا مسلک بتایا ہے۔ "خلافت و ملوکیت" میں آخر بھی کچھ تو کیا گیا ہے۔
واقعات بیان کر دیئے گئے، غلط کام کو غلط کہا گیا، مگر لعن و طعن اور سب و شتم سے قطعاً پرہیز
کیا گیا۔

کتب حدیث سے تاریخی واقعات کی توثیق

دوسری بات جو اس سلسلے میں قابل وضاحت ہے، وہ یہ کہ تاریخی روایات کی درست
سے ہمارے مورخین نے جو مواد صحابہ کرام کے حالات پر مشتمل جمع کیا ہے، اس میں سے اکثر و
بیشتر ایسا ہے جس کا ماخذ و مبنی صحیح احادیث و آثار میں بھی موجود ہے جو نہایت ثقہ و قوی راویوں
نے روایت کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخ کے ضعیف یا مجرد راویوں سے بھی اس طرح کا
تاریخی مواد اخذ کرنے میں مصالحتہ نہیں سمجھا گیا۔ مثلاً یہی امیر معاویہؓ کا حضرت علیؓ کے مقابلے
میں اٹھ کر جنگ کرنا اور اس میں ہر ممکن تدبیر کو کام میں لانا ایک بہت ہی حقیقت ہے جس کا
انحصار مجرد تاریخی روایات پر نہیں ہے، بلکہ صحاح ستہ کی نہایت صحیح الاسناد روایات میں بھی
اس کے دلائل و شواہد موجود ہیں۔ اس کی ایک مثال میں یہاں پیش کرتا ہوں۔ مسلم، کتاب الامارہ،
باب وجوب الوفاء ببيعة الخليفة الاول فالاول میں ایک حدیث ہے جس کے راوی
عبدالرحمن بن عبد رب اللعبد بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص بیت اللہ
میں بیٹھے تھے جب کہ انہوں نے بیان کیا کہ ایک سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
ہمیں جمع کر کے ایک خطاب فرمایا۔ اس خطاب میں انھوں نے آئندہ آنے والے متعدد
فتنوں کی پیشین گوئی کرتے ہوئے آخر میں فرمایا:

ومن يايهم اماماً فاعطاه صفة يدا ولا وثمة قلبه فليطعه ان
استطاع فان حياء اخرينازعه فاضربوا عنق الآخر فذئبت منه
فقلت انشدك الله اأنت سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه
وسلم؟ فاهوى الى اذنيه وقلبه بيديه وقال سمعته اذ نأى
ورعاه قلبي فقلت له هذا ابن عمك معاوية يا امرئنا ان ناكل
اموالنا بيننا بالباطل ونقتل انفسنا، والله يقول : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ
آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً
مِنْ تَرَاوٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ، إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا.
فسكت ساعة ثم قال اطعه في طاعة الله واعصه في معصية
الله -

” جس شخص نے ایک امام کی بیعت کی اور دل و جان سے اس کے ہاتھ میں ہاتھ
دیا، اُسے چاہیے کہ وہ اس امام کی حتی الامکان اطاعت کرے۔ پھر اگر دوسرا امامت
کا دعوے دار بنے تو دوسرے کو مارو (عبدالرحمن راوی کہتے ہیں کہ) میں نے حضرت
عبداللہ سے قریب ہو کر پوچھا کہ میں آپ کو خدا کی قسم دلا کر پوچھتا ہوں، کیا آپ نے
یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہے؟ پس انہوں نے اپنے کانوں کی
طرف اور اپنے دل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ میرے دونوں
کانوں نے یہ بات سنی اور میرے دل نے اسے محفوظ رکھا ہے۔ پھر میں نے
(راوی نے) حضرت عبداللہ سے کہا کہ آپ کے یہ عم زاد معاویہ تو ہمیں حکم دیتے
ہیں کہ ہم آپس میں اپنے مال باطل طریقے پر کھائیں اور اپنے (مسلمان بھائیوں) کو قتل
کر دیں حالانکہ اللہ فرماتا ہے کہ ”اے ایمان والو! امت کھاؤ اپنے مال آپس میں باطل
طریق پر الا یہ کہ تمہاری باہمی رضامندی سے تمہاری لین دین ہو اور اپنی جانوں کو قتل
نہ کرو۔ یقیناً اللہ تم پر مہربان ہے۔“ راوی کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ میری بات پر
کچھ دیر خاموش رہے، پھر فرمایا: اللہ کی اطاعت کے تحت معاویہ کی اطاعت کرو

اور جب ان کی اطاعت کا مطلب اللہ کی نافرمانی ہو تو امیر معاویہ کا حکم نہ مانو۔

یہ حدیث معمولی لفظی اختلاف کے ساتھ سنن ابی داؤد، کتاب الفتن میں بھی موجود ہے۔

اس روایت کا مضمون صاف طور پر بتا رہا ہے کہ اس میں پہلے امام اور دوسرے مدعی و منازع کا ذکر جس انداز میں ہے اس کا اطلاق حضرت علیؑ اور امیر معاویہؓ پر ہو سکتا ہے اور امیر معاویہؓ نے حضرت علیؑ کے خلاف جو منازعت و محاربت کی روش اختیار کی، لوگوں کی جان و مال پر خود یا اپنے لشکریوں اور عاملوں کے ذریعے سے تعدی کی اور اس کے لیے جو ذرائع و وسائل استعمال کیے یہ سب کارروائیاں ناجائز تھیں جن کی ذمہ داری امیر معاویہؓ پر عائد ہوتی تھی۔ امام نوویؒ نے اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ:

”راوی کے کلام کا مقصود یہ ہے کہ جب انھیں نے حضرت عبداللہ

بن عمرو کی بات اور یہ حدیث سنی کہ خلیفہ اول کی موجودگی میں دوسرے کی

اس سے منازعت حرام ہے اور دوسرا لائق قتل ہے تو راوی اس بات کا

قائل ہو گیا کہ یہ وصف معاویہؓ میں موجود ہے کیونکہ وہ حضرت علیؑ سے

نزاع کر رہے ہیں، حالانکہ حضرت علیؑ کی بیعت پہلے منعقد ہو چکی ہے پس

راوی عبدالرحمن کی رائے یہ ہوئی کہ امیر معاویہؓ حضرت علیؑ کے خلاف

جنگ اور منازعت و مقاتلت میں اپنے فوجیوں اور پیروکاروں پر جو

کچھ خرچ کر رہے ہیں وہ اکل المال بالباطل (اور قتل نفس) ہے۔ اسی بنا

پر حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ تو اللہ کی اطاعت میں معاویہؓ کی اطاعت

کر اور جہاں اللہ کی نافرمانی لازم آئے، وہاں اطاعت نہ کر۔“

اس روایت سے یہ بات بھی ظاہر ہوتی ہے کہ عبدالرحمن بن عبدالرب الکعبی نے جو رائے

قائم کی تھی، حضرت عبداللہ بن عمرو کو اس سے اختلاف نہیں تھا، ورنہ وہ راوی سے ضرور کہتے

کہ تمہارا خیال غلط ہے، یہ تو ایک اجتہادی اختلاف ہے، اس لیے اس پر قتل نفس اور اکل

الباطل کی تعریف صادق نہیں آتی، نیز حضرت عبداللہ بن عمرو اپنے والد کے ہمراہ امیر معاویہؓ

کے کیمپ میں چلے تو گئے تھے لیکن آپ نے لڑائی میں حصہ نہیں لیا اور جب آپ سے پوچھا

گیا کہ آپ آئے ہی کیوں تو آپ نے جواب دیا کہ مجھے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ ہدایت فرمائی تھی کہ اپنے والد کی نافرمانی نہ کرنا، تو میں اپنے والد کا حکم اس حد تک تو بجالا لے آیا کہ ان کے ساتھ آگیا مگر میں حضرت علیؓ سے بڑا خدا کی نافرمانی نہیں کر سکتا۔ سوال یہ ہے کہ اگر صحیح مسلم اور سنن ابی داؤد میں ایسی روایات کی موجودگی موجب طعن نہیں ہے جو حضرت علیؓ کے بالمقابل حضرت معاویہؓ کے موقف کو کٹی اور مجموعی حیثیت سے باطل بتا رہی ہیں، تو کسی ایسی تاریخی روایت کے نقل کر دینے سے کیا قیامت برپا ہو جائے گی جو امیر معاویہؓ یا ان کے کسی گورنر کی کوئی غلط کارروائی بیان کر رہی ہو؟

مسلمان غور تو ان کو لونڈیاں بنانے کا معاملہ

مولانا مودودی نے بسر بن ابی اڑطاة کے متعلق یہ بھی لکھا ہے کہ اس کو حضرت معاویہؓ نے ہمدان پر حملہ کرنے کے لیے بھیجا جو اس وقت حضرت علیؓ کے قبضے میں تھا۔ وہاں اس نے ایک ظلم عظیم یہ کیا کہ جنگ میں جو مسلمان عورتیں پکڑی گئی تھیں، انہیں لونڈیاں بنایا۔ اس پر مولانا عثمانی لکھتے ہیں کہ یہ بات استیعاب کے سوا کسی بھی تاریخ میں موجود نہیں، اور کسی دوسرے مورخ نے اسے اپنی تاریخ میں درج کرنا مناسب نہیں سمجھا، اس کی سند میں ایک راوی موسیٰ بن عبیدہ ہیں جو ضعیف ہیں اور جن کے روایت سلاں نہیں۔ لیکن عثمانی صاحب اور بعض دوسرے لوگوں کا یہ دعویٰ بالکل بے بنیاد ہے کہ یہ بات استیعاب کے سوا کسی کتاب میں درج نہیں ہے۔ سیر دست اُسد الغابر فی معرفۃ الصحابہ جلد ۱، ص ۱۸۱ کا ایک اقتباس حاضر ہے۔ بسر کے حالات میں مصنف ابن اثیر فرماتے ہیں کہ یحییٰ بن معین کے قول کے مطابق بسر ایک بُرا آدمی تھا کیونکہ اس نے کبائر کا ارتکاب کیا جنہیں مورخین و محدثین نے نقل کیا ہے۔ عبید اللہ بن عباس کے دو معصوم بچوں عبدالرحمن اور قثم کو ان کی ماں کے سامنے ذبح کیا۔ اس صدمے سے وہ دیوانی ہو گئی۔ معاویہؓ نے اس شخص کو حجاز دین کی طرف حضرت علیؓ کے حامیوں کو قتل کرنے کے لیے بھیجا تھا۔ پھر لکھتے ہیں:

واغار علی ہمدان باليمن وسبی نساءهم فکت اول مسلمات

سُبین فی الاسلام وھدم بالمذینۃ دورا وقد ذکرت الحادثة فی التواریخ

۱۰ ایک مزید حوالہ مضمون کے آخر میں درج ہے۔

فلا حاجة الى الاطالة بدكرها۔

”اس شخص نے یمن میں ہمدان کو تاخت و تاراج کیا اور وہاں کی عورتوں کو لونڈیاں بنالیا۔ اسلام میں یہ پہلی عورتیں تھیں جنہیں لونڈی بنایا گیا۔ اور اس نے مدینہ میں گھروں کو منہدم کیا۔ یہ حادثہ تاریخوں میں مذکور ہے، اس لیے اس کے ذکر کو طویل دینے کی ضرورت نہیں۔“

میں سمجھتا ہوں کہ حافظ ابن عبد البرؒ اور حافظ ابن اثیرؒ الجزری (صاحب الکاملؒ) دونوں اتنے بلند پایہ محدث و مؤرخ ہیں کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا اس واقعہ کو نقل کر دینا اثبات مدعا کے لیے کافی ہے۔ اس کے بعد اگر مدیر البلاغ یا کچھ دوسرے لوگ اس واقعہ کا انکار کرنا چاہتے ہیں تو پھر انہیں چاہیے کہ دور فقن کی پوری تاریخ ہی کا انکار کر دیں۔ مگر اس انکار سے کیا ہوگا، ان ما تحذرن قد وقعت۔ باقی رہا کسی راوی کا ضعیف یا مشکک فیہ ہونا، تو میں پہلے تفصیلاً عرض کر چکا ہوں کہ تاریخی بحث میں ہر قدم پر راوی کی ثبوت معلوم کرنے کی کوشش کرنا نہ ممکن ہے، نہ آج تک کسی سے یہ ہو سکا ہے۔

حضرت عمارؓ کا سر کاٹنے کا معاملہ

حضرت عمار بن یاسرؓ کا سر کاٹ کر امیر معاویہؓ کے پاس لائے جانے کی جو روایت مولانا مودودی نے درج کی ہے، اس پر مولانا محمد تقی صاحب فرماتے ہیں کہ یہ روایت تو مولانا نے صحیح نقل کی ہے، لیکن اس واقعہ سے حضرت معاویہؓ پر الزام کسی طرح درست

۱۔ یہ بھی واضح ہے کہ ابن اثیر نے اُسدا الغابر کو اپنی تاریخ الکامل کے بعد مرتب کیا ہے، اور اس میں زیادہ مشہور اور اہم واقعات کو درج کیا ہے، جن کے اندراج کے بعد وہ بالعموم مکمل دیتے ہیں کہ بقیہ واقعات میری تاریخ میں موجود ہیں۔ یہ واقعہ امام ذہبی نے بھی بیان کیا ہے۔ ملاحظہ ہو صفحہ ۲۴۹۔

۲۔ ابن جریر نے بھی تہذیب التہذیب میں بسر کے حالات میں لکھا ہے: فعل بملکہ والمداینة واليمن افعالا فبیحة، دولة المعاوية الیمن وكانت بها آثار غیر محمودہ۔ یہی افعال قبیحہ اور آثار غیر محمودہ تھے، جن کی تفصیل استیعاب اور اُسدا الغابر میں بیان ہوئی ہے۔

نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں یہ نہیں بتلایا کہ حضرت معاویہؓ نے اس فعل پر کیا اثر لیا؟ اسی طرح حضرت علیؓ کا ایک لشکر میثم بن جرموزؓ اور حضرت زبیرؓ کا سر تن سے جدا کر کے حضرت علیؓ کے پاس لے گیا۔ حضرت علیؓ یا حضرت معاویہؓ دونوں میں سے کسی نے سر کاٹنے کا حکم نہیں دیا تھا۔ حضرت علیؓ کے بارے میں ایسی روایت موجود ہے کہ انہوں نے حضرت زبیرؓ کی شہادت پر افسوس ظاہر کیا۔ حضرت معاویہؓ کے قصے میں ایسی کوئی بات مذکور نہیں مگر یہ ”عدم ذکر ہی تو ہے“ ذکر عدم تو نہیں۔

جناب عثمانی صاحب نے قطع رأس کے ان دو واقعات میں جس طرح مشابہت دکھائی اور حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے طرز عمل میں جو مماثلت ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، اُسے دیکھ کر بڑا تعجب ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں حادثوں کی جو تفصیلات تاریخوں میں بیان ہوئی ہیں ان میں بالکل نمایاں اور بین فرق ہے۔ ابن جریرؒ کے متعلق ابن عبد البرؒ ابن سعدؒ اور ابن کثیرؒ وغیرہ نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بد بخت حضرت زبیرؓ کا سر جدا کر کے اور آپ کا سر اور آپ کی تلوار لے کر حضرت علیؓ تک پہنچا کہ شاید آپ خوش ہو کر انعام و اکرام سے نوازیں گے۔ مگر حضرت علیؓ نے محض رسمی افسوس کا اظہار نہیں کیا بلکہ آپ کو شدید قلق ہوا اور آپ نے اس شخص کو اپنے سامنے پیش ہونے کی اجازت نہ دی اور فرمایا:

بشروہ بالسناء۔

”اس کو جہنم کی آگ کی بشارت سناؤ۔“

پھر آپ نے حضرت زبیرؓ کی تلوار لے کر کہا کہ اسی تلوار نے کتنی ہی مرتبہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدافعت کی تھی! اس کے بالمقابل حضرت معاویہؓ کے سامنے جب دو شخص حضرت عمارؓ کا سر لے کر پہنچے جن میں سے ہر ایک قاتل عمارؓ ہونے کا مدعی تھا، تو جتنی کتابوں میں یہ واقعہ مذکور ہے، ان میں کسی ایک مقام پر بھی یہ بات نظر سے نہیں گزری کہ امیر معاویہؓ نے قاتلوں کو تنبیہ کی ہو یا اظہارِ تاسف کیا ہو۔ اب عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ یہ ”عدم ذکر ہی تو ہے“، ذکر عدم تو نہیں۔ حالانکہ فعل تنبیہ و افسوس اگر معدوم ہونے کے بجائے موجود ہوتا تو مذکور بھی ہوتا، اس کے غیر مذکور ہونے کی کوئی معقول و میر ہی نہیں تھی۔ مسند احمد کی مرویات اور دوسری تاریخی

روایات بتاتی ہیں کہ ان دونوں قاتلوں کو جھگڑتے دیکھ کر حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص نے فرمایا تھا کہ کاش تم دونوں میں سے ہر ایک یہ پسند کرتا کہ قتل عمار کا فعل قبیح اور اس کا دعویٰ وہ نہ کرے بلکہ اس کا دوسرا ساتھی کرے، کیونکہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ نے عمار سے فرمایا،

تَقْتُلُكَ فِئْتَةٌ بَاغِيَةٌ۔

”تجھے ایک باغی گروہ قتل کرے گا“

میر معاویہ نے یہ سن کر حضرت ابن عمرو سے کہا کہ پھر تم ہمارے ساتھ کیوں آئے۔ اس پر انہوں نے وہ جواب دیا جو اوپر بیان ہو چکا۔ بعض روایات میں حضرت معاویہ کا یہ قول بھی بیان ہوا ہے کہ ہم نے عمار کو قتل نہیں کیا، بلکہ علیؑ نے کیا ہے جو اُسے ساتھ لائے۔ اب فی الواقع یہ چیز بڑی

۱۔ مسند احمد، مرویات عبداللہ بن عمرو، جلد ۱۱، حدیث ۶۵۲۹ (مکتبہ دارالمعارف، مصر) میں الفاظ ہیں :-
فَقَالَ مُعَاوِيَةُ لَا تَغْنِي عَنْكَ مَجْنُونُكَ يَا عُمَرُو، فَمَا بِأَلَاكَ مَعَنَا۔ قَالَ إِنَّ ابْنِي شَكَاَنِي إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، اطع أباكَ مَا دَامَ حَيًّا وَلَا تَعْصِهِ، فَإِنَّا مَعَكُمْ وَلَسْتُ أَقَاتِلُ۔ حضرت معاویہ نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ اپنے اس دیوانے بڑے سے ہمارا بچا کیوں نہیں پھڑکتے۔ پھر عبداللہ بن عمرو سے کہا اگر یہ بات ہے تو پھر تم ہمارے ساتھ کیوں ہو؟ انہوں نے جواب دیا کہ میرے والد نے ایک مرتبہ میری شکایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کی تھی، اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا اپنے باپ کی اطاعت کرو جب تک وہ زندہ رہیں، اور اس کی نافرمانی نہ کرو۔ اس وجہ سے میں آپ لوگوں کے ساتھ ہوں، مگر میں لڑوں گا نہیں۔“
تظہیر الجہان (طبع جدید، مکتبہ القاہرہ ص ۳۳) میں ابن حجر نے اور امام نسائی نے خصائص علی کے اواخر میں یہی واقعہ نقل کیا ہے۔ مگر امیر معاویہ نے جو الفاظ حضرت عمروؓ سے کہے وہ یوں منقول ہیں:
دَحَضْتُ مِنْ قَوْلِكَ (تم اپنی بات سے ہٹ گئے)۔ حافظ نور الدین البیہقی جمع الزوائد منبع، فوائد میں یہ واقعہ بیان کرتے ہوئے امیر معاویہ کے یہ الفاظ نقل کرتے ہیں:
لَا نَزَالَ دَاخِضًا فِي بَوْلِكَ۔ (تم اپنے پیشاب میں ٹوٹ گئے)۔

عجیب و غریب ہوگی کہ یہ ساری باتیں تو روایات میں منقول ہونے سے نہ رہیں، مگر فقط امیر معاویہؓ کی تنبیہ و نکیر اور اظہار افسوس ہی معدوم الذکر رہ گیا جس کی فی الواقع سخت ضرورت تھی، کیونکہ سارے مؤرخین و محدثین یہ جانتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتلین عمار کو باغی گروہ قرار دیا تھا۔ اگر حضرت معاویہؓ نے اظہار رنج و افسوس کیا ہوتا تو اس کا ذکر ضرور کیا جاتا۔ روایات کا مفسون اور مجموعی انداز تو بتا رہا ہے کہ سرکاٹنے والوں کو تنبیہ کرنے کے بجائے امیر معاویہؓ اُنہی حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کو تنبیہ فرما رہے ہیں جو قاتلین عمار کی مذمت کر رہے تھے۔ پھر ایک طرف حضرت ابن عمروؓ، امیر معاویہؓ کے سامنے ارشاد نبویؐ پیش کر رہے ہیں اور دوسری طرف امیر معاویہؓ فرما رہے ہیں کہ اے عمروؓ، اپنے مجنون بیٹے سے ہمارا پیچھا کیوں نہیں چھڑواتے۔ عثمانی صاحب کو چاہیے تھا کہ وہ امیر معاویہؓ کے اس قول پر بھی تو کچھ ارشاد فرماتے۔ یہ قول تو مذکور ہے، معدوم نہیں اور حدیث بھی صحیح الاسناد ہے، جیسا کہ وہ خود تسلیم کر چکے ہیں۔ اس کی سند میں کوئی راوی رافضی یا کذاب نہیں ہے۔

عمرو بن النخع کا سرکاٹ کر گشت کرانے کا معاملہ

عمرو بن النخع کا سرکاٹ کر گشت کرانے کا جو واقعہ مولانا مودودی نے لکھا ہے، اس کا عثمانی صاحب نے انکار کیا ہے اور لکھا ہے کہ ابن جریر نے جو روایت درج کی ہے، اس کی رو سے عمرو بن النخع کو موصل کے گورنر نے گرفتار کر لیا تھا اور امیر معاویہؓ نے اُسے لکھا تھا کہ ان پر نیزے کے نو وار جو جس طرح انہوں نے حضرت عثمانؓ پر کیے تھے۔ عثمانی صاحب کا دعویٰ یہ ہے کہ البدایہ کے سوا کسی کتاب میں سرکاٹنے یا حضرت معاویہؓ کے پاس لے جانے کا ذکر نہیں۔ عثمانی صاحب کے نزدیک ابن جریر کی روایت بہت پر لطف ہے کیونکہ اس کا راوی ابو مخنف ہے اور ضیعہ ہونے کے باوجود وہ حضرت معاویہؓ پر سرگشت کرانے کا الزام عائد نہیں کرتا۔ مگر مولانا عثمانی صاحب کا دعویٰ صحیح نہیں ہے اور نہ اس سے مولانا مودودی کا اعتراض رفع ہوتا ہے۔ مولانا مودودی کا اصل اعتراض یہ ہے کہ اس دور میں لوگوں کے سرکاٹ کر ایک جگہ سے دوسری جگہ بھیجنے کا طریقہ مسلمانوں کے اندر شروع ہوا جو جاہلیت

میں رائج تھا اور جسے اسلام نے مٹا دیا تھا۔ اب عمرو بن الحمق کا سر قطع ہونے اور امیر معاویہ کے پاس بھیجے جانے کا ذکر صرف البدایہ ہی میں نہیں، جیسا کہ عثمانی صاحب کا خیال ہے، بلکہ یہ واقعہ تہذیب التہذیب میں بھی مذکور ہے جس کا حوالہ مولانا مودودی نے دیا ہے۔ ابن حجرؒ یہاں جلد ۸، صفحہ ۳۴ پر ابن حبان کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ حضرت علیؑ کے قتل کے بعد عمرو بن الحمق موصل پہنچا اور ایک غار میں پھپ گیا جہاں ایک سانپ نے اُسے ڈس لیا۔ پھر لکھتے ہیں

فاخذ عامل الموصل رأسه وحمله الى زياد فبعث زياد رأسه الى معاوية۔

”موصل کے عامل نے اس کا سر کاٹ لیا اور زیاد کے پاس لے گیا۔ پھر زیاد

نے اس کا سر امیر معاویہؓ کے پاس بھیج دیا۔“

اب فرض کیا کہ امیر معاویہؓ نے اسے گشت نہ کرایا ہو، لیکن اتنی بات تو البدایہ اور تہذیب التہذیب دونوں میں منقول ہے کہ یہ سر موصل سے بصرہ و کوفہ اور وہاں سے دمشق امیر معاویہؓ تک پہنچا اور جو سفر اس نے طے کیا تھا وہ ان سے بھی مخفی نہ رہا ہو گا۔ اس کے بعد ابن حجرؒ آخر میں لکھتے ہیں:

وذكر ابن جرير عن ابى مخنف ان عمرا والحق كان من اصحاب

حجر بن عدي يعني فلذا لک اريدا قتله وحمل رأسه لمعات۔

”اور ابن جریر نے ابو مخنف سے روایت کیا ہے کہ عمرو بن الحمق حجر بن عدی

کے ساتھیوں میں سے تھے، مطلب یہ ہے کہ حجر کی رفاقت ہی کے باعث اس کے

قتل کا ارادہ کیا گیا اور مرنے کے بعد اس کا سر لے جایا گیا۔“

بہر کیف موت کا باعث خواہ قصاص ہو یا سانپ سے کاٹا جانا ہوا لاش کا مُثلہ اسلام

میں جائز نہیں۔ صحابہ کرام کفار کے ہاتھوں شہید ہوئے، ان کا مُثلہ کیا گیا، کیلجے چبائے گئے

لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کفار کی لاشوں کو رسوا کرنے سے ہمیشہ منع فرمایا۔

مولانا محمد تقی عثمانی صاحب کے طرز فکر و استدلال کی یہ دورنگی بھی میرے لیے

فحجب خیر ہے کہ ایک طرف حضرت امیر معاویہؓ نے بغی و محاربہ کی جو روش خلیفہ راشد

حضرت علیؓ کے بالمقابل اختیار کی اُسے تو مشاجرت، اختلاف یا اجتہاد کا عنوان دے کر پوری صفائی اور برأت پیش کی جا رہی ہے اور دوسری طرف حضرت حجرؓ بن عدی نے جو روئے امیر معاویہؓ کے مقابلے میں اختیار کیا اُسے پوری شد و مد کے ساتھ بغاوت اور سرِاوار قتل ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے (یہ بحث آگے آرہی ہے)۔ آخر ایک ہی نوعیت کے افعال کو دو مختلف پیمانوں سے ناپنے کے حق میں دلیل جواز کیا ہے؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ اہل سنت کے مسلک میں کسی صحابی پر لعن طعن بہت بڑا گناہ ہے لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ صحابی کے کسی قول و فعل کے متعلق یہ کہنا بھی گناہ ہے کہ وہ مطابقت کتاب و سنت نہیں ہے۔ امیر معاویہؓ کے ہر فعل کی تصویب جس طرح مولانا عثمانی صاحب کر رہے ہیں، علمائے سنت نے اس کا اہتمام کبھی نہیں کیا۔ شاہ عبدالعزیز محدثؒ کے اقوال میں پہلے نقل کر چکا۔ اب آخر میں مولانا رشید احمد گنگوہی کے کتابچہ ”ہدایت الشیعہ“ صفحہ ۳۰ کے ایک اقتباس پر اس بحث کو ختم کیا جا رہا ہے۔ شیعہ حضرات کے ایک سوال کے جواب میں وہ فرماتے ہیں:

”معاویہؓ کا صحابہ حضرت امیرؓ کے ساتھ جو ہوا تو اہل سنت اس کو کب بھلا اور جائز کہتے ہیں۔ ذرا کوئی کتاب اہل سنت کی دیکھی ہوتی۔ اہل سنت ان کو اس فعل میں غاطی کہتے ہیں۔ مگر معاویہؓ اس غلطی کے سبب ایمان سے نہیں نکل گئے، جیسا تمہارا اور تمہارے اسلاف کا زعم ہے، کیونکہ حق تعالیٰ خود قرآن شریف میں فرماتا ہے: **وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا.....** تو دیکھو کہ حق تعالیٰ با دصفت مقاتلہ باہمی ان کو موتیں کہہ کر تعبیر فرماتا ہے اور سوا اس کے صد ہا آیات ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فسق و گناہ کبیرہ سے مسلمان کافر نہیں ہوتا۔“

زیاد کا ظلم اور اس کے ادوی

زیاد بن ابیہ کے متعلق جو واقعہ تاریخوں میں بیان کیا گیا ہے کہ اس نے محض چہند کنکریاں پھینک دینے پر متعدد افراد کو مسجد میں محصور کر کے ان کے ہاتھ کاٹ دیئے تھے، اس کے بارے میں عثمانی صاحب نے لکھا ہے کہ یہ زیاد کا ذاتی فعل تھا جس سے امیر معاویہؓ کا باخبر ہونا ضروری نہیں۔ میں نے اس کے جواب میں تحریر کیا تھا کہ یہ ایک نہایت سنگدلانہ اور شرعاً ممنوع جرم ہے جو حضرت معاویہؓ سے مخفی نہیں رہ سکتا تھا۔ زیاد ایک ایسا سفاک اور خونخوار گورنر تھا جو آئے دن بے گناہ لوگوں کو تہ تیغ کرتا رہتا تھا اور یہ امر بعد از امکان ہے کہ ایسے مظالم و جرائم کا علم خلیفہ وقت کو نہ ہو سکا ہو یا ہوا ہو اور اس پر معمولی سرزنش کافی ہو۔ میں نے اس بات پر بھی تنبیہ کی تھی کہ عثمانی صاحب نے کنکر پھینکنے کو سنگباری بنا کر زیاد کے جرم کو ہلکا کرنے اور مظلومین کے فعل کو بھیانک بنا کر دکھانے کی تارواکوشش کی ہے۔ مگر عثمانی صاحب نے میری کسی بات کا کوئی اثر قبول نہیں کیا اور اپنی روش پر اصرار کرتے ہوئے پھر فرماتے ہیں کہ ان لوگوں نے خطبہ کے دوران ”سنگباری“ کی تھی۔ اس کے بعد وہی راویوں کی بحث لے بیٹھے ہیں۔ لکھتے ہیں :

”علی بن عاصم کی روایات ائمہ جرح و تعدیل کے نزدیک قابل استدلال“

نہیں ہیں۔ اس بات پر بھی متفق ہیں کہ وہ روایات میں بکثرت غلطیاں کرتے ہیں اور اس کا اعتراف نہیں کرتے..... یزید بن ہارون فرماتے ہیں :

مازلنا نعرفه بالکذب۔

”ہمیں اس کے جھوٹ کی اطلاعات مسلسل ملتی رہی ہیں۔“

اب دیکھیے کہ حقیقت حوال کی صحیح تصویر کیا ہے؟ حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب اور

تہذیب التہذیب دونوں میں تصریح فرمائی ہے کہ امام ترمذی، ابو داؤد اور ابن ماجہ تمینوں نے

اپنے سنن میں علی بن عاصم سے روایت لی ہے۔ تہذیب کے جس مقام کا حوالہ محمد تقی صاحب نے دیا ہے، وہیں یہ صراحت موجود ہے۔ وہاں ابن حجر مزید فرماتے ہیں کہ علی بن عاصم کے شاگردوں میں امام احمد بن حنبل، علی بن المدینی، ابن سعد، ذہبی جیسے ائمہ حدیث شامل ہیں۔ ابن ہارون کا قول نقل کرنے میں عثمانی صاحب کی دیانت قابلِ ملاحظہ ہے کہ انہوں نے صرف اتنی بات تو نقل کر دی کہ ہمیں اس راوی کے جھوٹ کی اطلاعات ملتی رہی ہیں لیکن اس کے متصل آگے ابن حجر فرماتے ہیں:

وحكى عن يزيد بن هارون فيه خلاف هذا۔

”اور یزید بن ہارون سے اس قول کے خلاف قول بھی علی بن عاصم کے متعلق منقول

ہے۔“

اس آخری ٹکڑے کو عثمانی صاحب چھوڑ گئے کیونکہ انہیں بہر حال ہماری تردید مقصود تھی۔ صرف یہی نہیں بلکہ اس سے پہلے آغاز بحث ہی میں ابن حجر نے محدث یعقوب بن شیبہ کا قول درج کیا ہے کہ

كان رحمه الله من اهل الدين والصلاح والخير البارع وشديدا

التوقي۔

”علی بن عاصم رحمہ اللہ اہل تدین، صاحب خیر و صلاح اور نہایت محتاط راوی تھے۔“

اس کے بعد محدث دکیع کا قول دو مرتبہ منقول ہے کہ

ما نزلنا نعرفه بالخير۔

”ہمیں علی بن عاصم کے متعلق بھلائی ہی کا علم اور تجربہ ہوا ہے۔“

امام ذہبی کا قول بھی یہیں موجود ہے کہ میں نے امام احمد سے علی بن عاصم کے بارے میں گفتگو کی اور روایت میں اُن کی غلطی کا بھی ذکر کیا تو امام احمد نے فرمایا کہ غلطیاں تو حادہ بن سلمہ سے بھی بہت سی روایات میں ہوئی ہیں مگر ان سے روایت کرنے میں حرج نہیں۔ صالح بن محمد فرماتے ہیں کہ علی جھوٹ نہیں بولتے لیکن سیدہ رخط کی وجہ سے مناظرے میں پڑ کر الفاظِ عاریث میں الٹ پھیر کر جاتے ہیں، لیکن ان کی ساری احادیث ٹھیک اور سچی ہیں۔

(سأثردايشه صحيح مستقيم)۔

علی بن عاصم کے متعلق یہ جو کہا گیا ہے کہ وہ اپنی غلطیوں کا اعتراف نہیں کرتے، اس پر حافظ ابن حجر محدث البعلی کا قول نقل کرتے ہیں:

كان ثقة معروفاً بالحدیث والناس یظلمونه فی احادیث
یسألون ان یدعها فلم یفعل۔

”علی حدیث میں ثقہ اور معروف و مشہور تھے۔ لوگ چند احادیث کے منسلک

میں ان پر ظلم کرتے ہیں۔ ان سے ان احادیث کے روایت نہ کرنے کا مطالبہ کیا
گیا مگر انہوں نے ایسا نہ کیا۔“

خطیب بغدادی نے تصریح کی ہے کہ وہ احادیث صرف پانچ ہیں جو کسی دوسرے
سے مروی نہیں۔

تہذیب کے علاوہ عثمانی صاحب نے دوسرا حوالہ کتاب الجرح والتعديل، ابن ابی
حاتم، مجلد ثالث (قسم اول) کا دیا ہے۔ اس میں امام ابن عسلی کا قول موجود ہے کہ علی بن عاصم
بھی دوسروں کے مانند انسان ہیں اور ان سے غلطی ہو جاتی ہے۔ مگر کیا حرج ہے، ان سے
حدیث لکھی جائے اور جہاں غلطی ہو اسے چھوڑ دیا جائے،
قد اخطأ غیرہ۔

”ان کے علاوہ دوسرے بھی تو غلطی کرتے ہیں۔“

اب میں چاہتا ہوں کہ امام ذہبی کی کتاب میزان الاعتدال سے چند حوالے درج کر دوں۔
انہوں نے بھی یہ صراحت فرمائی ہے کہ ترمذی، ابن ماجہ، اور ابو داؤد نے اس راوی سے
حدیث اخذ کی ہے۔ پھر فرماتے ہیں:

کتبہ من لا یوصف کثرة۔

”ان سے اتنے لوگوں نے حدیث لکھی ہے کہ انہیں بیان نہیں کیا جاسکتا۔“

ان کی مجلس میں تیس ہزار طالب علم حاضر رہتے تھے۔ پھر امام ذہبی نے لکھا ہے کہ ابن عدی بن
عاصم کے دور روایات نقل کر کے کہتے ہیں کہ یہ دولوں باطل ہیں۔ اس پر امام ذہبی فرماتے ہیں

”حاشا وکلاً۔ علی بن عاصم رحمہ اللہ ان روایات کے راوی نہیں ہیں۔ میرا قطعی فیصلہ ہے کہ انہوں نے یہ روایات بیان نہیں کیں۔ ابن عدی پر تعجب ہے کہ ان پر یہ بات کیسے مخفی رہ گئی کہ ان روایات کو ایک جھوٹے راوی (عبد القدوس) نے گھڑ کر علی بن عاصم کی طرف منسوب کر دیا ہے۔“ آخر میں امام ذہبی فرماتے ہیں کہ ابن عاصم ضعف کے باوجود فی نفسه صدوق۔

»روایت حدیث میں نہایت سچے«

تھے اور اپنے عہد میں بڑی مولت اور دبدبہ رکھتے تھے۔

یہ کچھ تفصیل جو میں نے علی بن عاصم کے متعلق کتب رجال سے نقل کی ہے کیا اس سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ وہ ائمہ جرح و تعدیل کے نزدیک متروک و ناقابل استدلال ہیں اور ان کے جھوٹ کی اطلاعات مسلسل وصول ہوتی رہتی تھیں جیسا کہ محمد تقی صاحب باور کرانا چاہتے ہیں؟ بلاشبہ اس راوی پر جرح بھی کی گئی ہے جسے انہوں نے نقل کر دیا ہے۔ لیکن جن لوگوں کے تعویضی خطوط کا تانتا عثمانی صاحب کے ہاں بندھا رہتا ہے، ان میں سے جو لوگ عربی جانتے ہیں اور کتب مذکورہ تک دسترس رکھتے ہیں، انہیں خود یہ کتابیں کھول کر دیکھنا چاہیے کہ جن راویوں کو مجروح قرار دیا جا رہا ہے، ان کی توثیق و تعدیل میں کتنے اقوال موجود ہیں۔ رجال حدیث میں کتنے راوی ایسے ہیں جو ہر طرح کی جرح سے محفوظ ہیں؟ مثال کے طور پر قاضی شریک بن عبد اللہ الکوفی کو فن رجال کے اکثر ماہرین نے کثیر الغلط اور ان کی احادیث کو غیر محفوظ قرار دیا ہے لیکن ان کی روایات کتب صحاح، ہشتی کہ صحیح بخاری میں موجود ہیں۔ میزان الاعتدال رجال کی کتابوں میں سے ایک بنیادی کتاب ہے۔ جس شخص نے بھی اس کتاب، بالخصوص اس کے مقدمے کو بغور پڑھا ہے، وہ جانتا ہے کہ دراصل اس کتاب میں صرف ان راویوں کا حال بیان کرنا مقصود ہے جو سفار و مجروحین ہیں لیکن صحاح ستہ کا بھی شاید ہی کوئی راوی بچا ہو جو اس کتاب میں مذکور نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سب راویوں پر کسی نہ کسی نے ضرور جرح کی ہے، اور بیشتر ایسے ہیں جن کو رجال کے ماہرین میں سے کسی نہ کسی نے ضعیف کہہ دیا ہے۔ امام ذہبی صاحب میزان کی اپنی تفسیر کے مطابق جن راویوں کی تجریر و تضعیف کی گئی ہے، ان میں خلق کثیر فقہ راوی ہیں اور ان پر جرح

صرف اس لیے نقل کی گئی ہے کہ اس کے جواب میں توشیح نقل کر کے ان راویوں کا دفاع کیا جائے اور ان پر تنقید کو غیر مؤثر ثابت کیا جائے۔ اب محمد تقی صاحب اور ہمارے دوسرے ناقدین اگرچہ حُجّہ کر بعض راویوں پر جرح ہی نقل کرنے پر اکتفا کر دیں تو اس سے بڑا کتمان حق کیا ہو سکتا ہے؟

بہر کیف علی بن عاصم اگرچہ معصوم ابن معصوم تو نہیں مگر وہ یقیناً ناقابل استناد و کذاب بھی نہیں۔ روایت بیان کرنے میں اگر وہ غلطی کرتے ہیں تو اس کا اصل تعلق روایت حدیث سے ہے جہاں کبھی وہ الفاظ میں تقدیم و تاخیر کر دیتے ہوں گے۔ وہ کوئی حدیث یا تاریخی واقعہ گھڑ کر بیان نہیں کریں گے۔ زیادہ سے زیادہ جزئی تفصیل میں کوئی کمی بیشی ان سے ہو سکتی ہے، مثلاً وہ ان لوگوں کی تعداد بیان کرنے میں غلطی کر سکتے ہیں جن کے ہاتھ نہ یاد نہ کٹوائے تھے (اور فی الواقع تعداد کی روایات بھی مختلف ہیں)۔ لیکن وہ یہ پورا قصہ خود تصنیف نہیں کر سکتے کہ چند افراد نے زیادہ پر روڑے پھینکے اور اس نے مسجد کے دروازے بند کر کے جس شخص کو مجرم سمجھا، اس کا ہاتھ کاٹ دیا۔ یس کہتا ہوں کہ مان لیا علی بن عاصم یا علی بن محمد مدائنی و جنہیں عثمانی صاحب نے البلاغ اور اپنی کتاب میں بار بار محمد بن علی لکھا ہے، یہ سب راوی جھوٹے اور مجروح ہیں، مگر زیادہ کے ظلم و جور کو جن دوسرے مؤرخین و محدثین نے ایک ثابت شدہ حقیقت کے طور پر تسلیم کیا ہے کیا وہ سب بھی دروغ گو اور کذاب ہیں؟ کیا زیادہ کی عصمت ان سب سے عزیز تر ہے؟ اس کے جواب میں ہم سے یہ کہا جاتا ہے کہ وہ امیر معاویہ کا گورنر تھا، اس لیے اُسے کچھ نہ کہو۔ مگر جن لوگوں نے زیادہ کے مظالم کا کچا چمٹا بیان کیا ہے، کیا انہیں معلوم نہ تھا کہ یہ امیر معاویہ کا گورنر تھا اور ان کی گورنری ہی کے دوران میں اس نے یہ سارے کام کیے؟ بہت سے مؤرخین نے یہ لکھا ہے کہ اس شخص نے بصرہ کا گورنر بننے ہی خطبہ جمعہ بغیر شہر و درود کے پڑھا جسے خطبہ بشار روم کا خطبہ کا نام دیا گیا۔ اس خطبے میں لوگوں کی جان و مال اور آبرو پر دست درازی کی دھمکیاں دیں اور پھر انہیں عملی جامہ پہنایا۔ شاہ عبدالعزیز صاحب کا قول میں پہلے استحقاق کی بحث میں نقل کر چکا ہوں۔ وہ لکھتے ہیں: ”اس زیادہ نطفہ نا تحقیق کی شرارت دیکھئے کہ معاویہ کی رفاقت میں پہلا فعل جو اس

سے سرزد ہوا، حضرت امیر کی اولاد کی عداوت تھی۔ اس کے بعد تحفۂ آشنا عشریہ (ترجمہ ص ۴۸۳ تا ۴۸۶) میں اس کی ظالمانہ حرکات کی داستان بیان کر کے آخر میں فرماتے ہیں: ”مما صلا کلام یہ کہ زیاد اور اس کی اولاد ناپاک خصوصاً عبید اللہ کی شرارت اور بد ذاتی جو حضرت امام حسینؑ کا قاتل ہے، تمام مسلمانوں کے حق میں ٹھوٹا اور خاندان حضرت امیر کی شان میں خصوصاً اس حد تک پہنچ چکی ہے کہ زبان قلم بیان سے عاجز ہے اور تھکی ہوئی“

امام نسائی، اپنے سنن، کتاب الصلوٰۃ میں ایک باب کا عنوان تجویز فرماتے ہیں:

الصلوٰۃ مع اثمۃ الجوس۔

”ظالم و فظ کارائمه کے ساتھ نماز ادا کرنا“

اس باب کے تحت روایت کرتے ہیں کہ زیاد نے نماز پڑھانے میں تاخیر کر دی۔ اس پر لوگوں میں زیاد کی حرکت پر پہ میگوئیاں ہوئیں اور وہاں یہ حدیث بیان کی گئی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ایسے حالات میں نماز اپنے وقت پر پڑھ لینی چاہیے۔ پھر ان حکمرانوں کے ساتھ مل کر دوبارہ بھی نماز ادا کر لینی چاہیے اور اس سے انکار نہیں کرنا چاہیے۔ امام ابوالحسن السندی نے اس مقام کی شرح کرتے ہوئے انکار نہ کرنے کی توجیہ خوفنا من الفتنة بیان فرمائی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر تم کہو گے کہ میں نماز پڑھ چکا ہوں، اس لیے اب نہیں پڑھوں گا، تو بجائے اس کے کہ ظالم حکام اپنی غلطی کا احساس و اعتراف کریں، اٹھ اٹھیں انتشار و بغاوت کا مجرم قرار دیں گے۔ محدث ابن عساکر نے اپنی تاریخ دمشق میں زیاد کے حالات میں لکھا ہے کہ زیاد کی بولنے لکھنے کا جو مسلمان بھی مخالف ہوتا تھا وہ اسے قتل کر دیتا تھا اور اس معاملے میں وہ حجاج سے بھی بڑھ کر قاتل تھا۔ اس نے حضرت ابو بکرؓ اسلمی صحابی کو بھوسا (نخالہ) کہہ کر خطاب کیا تھا۔ امیر معاویہؓ نے زیاد کو حجاز کا بھی گورنر بنانا چاہا تو حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اس کے لیے بددعا کی اور ایک پھوٹے نے اس کی جان لے لی۔ اس پر حضرت ابن عمرؓ نے کہا ”اے سمیہ کے بیٹے، نہ دنیا تجھے ملی، نہ آخرت“

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر زیاد کے رویے میں کوئی چیز قابل اعتراض نہ تھی اور اس کے ظلم و ستم کے سارے تاریخی واقعات محض افسانے ہیں، تو پھر شاہ عبدالعزیز صاحب ابن عساکر امام نسائی اور دوسرے علماء و محدثین آخر کس بنا پر اس کا شمار اکثمہ مجوس میں کرتے ہیں اور کہتے ہیں

کہ اس کی شرارتوں کے بیان سے قلم عاجز و درماندہ ہے؛ اس کے معنی تو یہ ہوئے کہ ان حضرات نے بغیر کسی ثبوت و بنیاد کے زیادہ کو مجرم و متہم گردانا ہے۔

بسر بن ابی ارطاة کے مظالم

بسر بن ابی ارطاة کے مظالم کے متعلق جو کچھ مولانا مودودی بائیں لکھا ہے، اس پر محمد تقی صاحب لکھتے ہیں کہ یہ حضرت معاویہؓ کے عہد خلافت کا نہیں، بلکہ مشاہرت کے زمانے کا قصہ ہے جب کہ حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے لشکر باہم برسر پیکار تھے۔ یہ عجیب غریب منطقی ہے جس کا مختصر جواب میں پہلے دے چکا ہوں۔ امیر معاویہؓ جب خلیفہ نہ تھے تو انہوں نے خلیفہ راشد کے مقابلے میں جو کچھ کیا اور جس طرح اپنے اعموان و انصار کے ذریعے سے ان علاقوں پر جو حضرت علیؓ کے زیر خلافت تھے پیہم پلغار کی مہم جاری رکھی، ان ساری کارروائیوں کو آخر ”مشاہرت“ کے لفظ میں لپیٹ دینے سے ان میں کوئی ناسا حسن و جواز پیدا ہو جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس زمانے میں تو مقاتلہ و محاربہ کی یہ روش جو امیر معاویہؓ کی جانب سے عمل میں آئی، یہ اور بھی زیادہ غیر مستحسن دے جو ان قرار پاتی ہے۔ حضرت علیؓ کے یمن میں گورنر عبید اللہ بن عباس کے دو چھوٹے بچوں کے سنگسار قتل کا واقعہ تقریباً تمام مؤرخین نے بیان کیا ہے۔ عجیب بات ہے کہ محمد تقی صاحب ابن کثیر کی طرف یہ بات منسوب کرتے ہیں کہ انہیں اس قصے کی صحت پر اعتراض ہے۔ حالانکہ ان بچوں (عبدالرحمن اور قثم) کے قتل کا پورا واقعہ ابن کثیر نے الگ یوں بیان کیا ہے کہ بسر جب یمن پہنچا تو وہاں عبید اللہ بن عباس حضرت علیؓ کا گورنر تھا جو خائف ہو کر بھاگ نکلا اور کوفے حضرت علیؓ کے پاس پہنچ گیا اور اپنی جگہ عبداللہ الحمادی کو جانشین بنا گیا۔ بسر نے یمن میں داخل ہو کر اس قائم مقام گورنر اور اس کے بیٹے کو قتل کر دیا اور پھر عبید اللہ بن عباس کے دو چھوٹے معصوم بچوں کو بھی قتل کر دیا۔ اس کے بعد ابن کثیر لکھتے ہیں:

وَيَقَالُ اِنْ يُسْرًا قَتَلَ خَلْقًا مِنْ شِيعَةِ عَلِيٍّ فِي مَسِيرَةِ هَذَا

وَهَذَا الْخَيْرِ مَشْهُورٌ عِنْدَ اصْحَابِ الْمَغَازِي وَالسِّيَرِ فِي مَحْتَتِهِ

عندی نظر۔

”اور کہا جاتا ہے کہ بصر جب یمن جا رہا تھا تو اس سفر کے دوران میں بھی اس

نے حضرت علی کے ساتھیوں میں سے خلق کثیر کو قتل کیا۔ یہ خبر اصحاب مغازی و سیر

کے نزدیک مشہور ہے اور اس کی صحت میرے نزدیک محل نظر ہے۔“

عبارت سے یہ بات واضح ہے کہ ابن کثیر کو جو بات محل نظر معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے

کہ یمن میں داخلے سے پہلے راستے ہی میں بصر حضرت علیؑ کے ہمراہوں کو قتل کرتے چلے گئے

ہیں۔ لیکن ابن کثیر جب خود کہہ رہے ہیں کہ اہل سیر و مغازی کے ہاں یہ بات بھی مسلم ہے

اور ساری تاریخیں یہ بیان کرتی ہیں کہ جس شخص پر بھی حضرت علیؑ کا ساتھ دینے اور حامی ہونے

کا شبہ ہوتا تھا بصر اُسے بے دریغ تر تیغ کر دیتا تھا، تو محض ابن کثیر کے اظہار شک سے

ان سارے واقعات کی صحت کیسے مشکوک ہو سکتی ہے؟ یہ واقعات البدایہ کی جلد ۲

میں مذکور نہیں جیسا کہ عثمانی صاحب کی کتاب کے صفحہ ۱۸۹ پر درج ہے، بلکہ یہ تفصیل البدایہ

کی جلد ۲، صفحہ ۳۲۲-۳۲۳ پر مذکور ہے۔ جو شخص چاہے خود پڑھ کر دیکھ سکتا ہے۔

عثمانی صاحب نے ابن خلدون کے حوالے سے یہ بھی لکھا ہے کہ جب امیر معاویہؓ

کو بصر کی زیادتیوں کا علم ہوا تو آپ نے اُسے معزول کر دیا۔ یہ ایک دلچسپ تضاد ہے کہ

ایک طرف تو یہ ثابت کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے کہ بصر کا دامن ان زیادتیوں سے پاک

نہ ہے جو مورخ بیان کرتے ہیں اور دوسری طرف یہ بتایا جاتا ہے کہ انہی زیادتیوں کی وجہ

سے اسے معزول کر دیا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ ان ظالم کی تلافی کی صحیح صورت تو یہ تھی کہ ظالم

کو سزا دی جاتی یا کم از کم اُس کے سپرد آئندہ کوئی ایسا ذمہ داری کا کام نہ کیا جاتا۔ لیکن ایک

شخص کو ایک جگہ سے ہٹا کر دوسری جگہ تعینات کرنے کا نام معزولی نہیں ہے۔ جیسا کہ

میں پہلے بیان کر چکا ہوں نہ صرف حضرت علیؑ کے عہد خلافت بلکہ حضرت حسنؑ سے مصداق

اور امیر معاویہؓ کی خلافت کے وقت بھی اہم عہدے بصر کے سپرد تھے۔ بصر سے میں اس

بے خطبوں میں حضرت علیؑ پر نیت و شتم کیا اور تقریباً ستر گتے تک وہ امیر معاویہؓ کی سلطنت

کا ایک ستون بن رہا۔

یہاں پھر محمد تقی صاحب لکھتے ہیں کہ یمن میں بصر کے مظالم کا راوی موسیٰ بن عبیدہ ہے

جس کے بارے میں کتاب المخرج والتعديل میں ابو حاتم رازی امام احمد کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ میرے نزدیک موسیٰ بن عبیدہ سے روایت کرنا سہل نہیں۔ اب جس مقام سے یہ قول نقل کیا گیا ہے، وہیں یہ بھی تصریح ہے کہ اسی راوی سے امام سفیان ثوری، شعبہ اور وکیع نے روایت کی ہے اور یہ تینوں بلند پایہ محدث ہیں۔ پھر امام ذہبی نے میزان الاختلال میں اور ابن حجر نے تقریب اور تہذیب میں تصریح کی ہے کہ اس راوی سے امام ترمذی و ابن ماجہ نے حدیث اخذ کی ہے۔ تہذیب میں سفیان ثوری وغیرہ کے علاوہ ابن مبارک کا نام بھی ان محدثین میں درج ہے جنہوں نے اس راوی سے روایت کی ہے۔ اس لیے علی الاطلاق یہ بات صحیح نہیں ہے کہ اس راوی سے روایت کسی محدث کے نزدیک سہل نہیں، ورنہ یہ تسلیم کرنا ہوگا سب مذکورہ بالا محدثین جنہوں نے اس راوی سے حدیث لی ہے انہوں نے ارتکابِ حرام کیا ہے۔ امام احمد کی رائے بلاشبہ اس راوی کے متعلق سخت تھی لیکن اس کی تفصیل تہذیب التہذیب میں موجود ہے۔ امام احمد فرماتے ہیں:

اما موسى فلم يكن به بأس ولكنه حدث باحاديث
منكرة واما اذا جاء الحلال والحرام اسنا قومًا هكذا وضم
هلی یدایہ۔

”جہاں تک موسیٰ بن عبیدہ کا تعلق ہے اس میں کوئی خرابی نہیں لیکن اس“

نے بعض منکر احادیث بیان کی ہیں اور جب حلال و حرام کا معاملہ آتا ہے تو ہم محدثین کے ایسے گروہ سے رجوع کرتے ہیں اور انہوں نے سٹھیاں پھینچ کر دکھائیں۔“

اس سے معلوم ہوا کہ امام احمد کو اس راوی سے صرف حدیث اور وہ بھی احکامی احادیث لینے میں تاثر ہے کیونکہ اس کے لیے نہایت قوی حاکم کی ضرورت ہے۔ امام احمد کے قول کا تعلق تاریخی روایات سے نہیں جو یہاں زیر بحث ہیں۔ باقی رہے دوسرے ائمہ حدیث تو انہوں نے اس راوی سے حدیث بھی لی ہے۔

حضرت عمارؓ کا قطعِ رأس

حضرت عمارؓ کا سر جنگِ صفین میں جس طرح کاٹ کر حضرت معاویہؓ کے سامنے لایا

گیا تھا، اسے محمد تقی صاحب نے ”بالکل اسی قسم کا ایک واقعہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی جس طرح حضرت علیؑ کے سامنے حضرت زبیرؓ کا سر لایا گیا تھا۔ میں نے اس کے جواب میں دونوں واقعات کے متعدد پہلوؤں میں بین فرق کی نشان دہی کی تھی اور ثابت کیا تھا کہ حضرت علیؑ نے تو قاتل زبیر کو جہنم کی وعید سنائی تھی مگر حضرت معاویہؓ نے قاتل عمار کو کوئی سزا دلانے کے بجائے اٹا حضرت عبداللہ بن عمروؓ کو لٹکا دیا جو قاتلین عمار کو تنبیہ کر رہے تھے۔ مولانا عثمانی صاحب کی جرات کا یہ عالم ہے کہ وہ پھر یہ کہہ رہے ہیں کہ سر کاٹ کر ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانے کی شرعی حیثیت یہ ہے کہ یہ ایک ”مجتہد فی مسئلہ“ ہے۔ اس کے ثبوت میں وہ المبسوط للسخی کی ایک عبارت کے نقطہ اتنے ٹکڑے پر انحصار کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود ابو جہل کا سر کاٹ کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لائے تھے تو آپ نے اس پر اعتراض نہیں فرمایا، اس لیے حنفیہ میں سے بعض متاخرین نے سر کاٹنے کو جائز قرار دیا ہے۔

قتل ابی جہل کے متعلق صحیح ترین روایات جو بخاری، کتاب المغازی اور دوسری صحاح میں وارد ہیں، ان سے یہ معلوم ہوتا ہے حضرت معاویہؓ دو بھائیوں نے اسے قتل کیا تھا اور حضرت عبداللہ بن مسعود نے جان کنی کے عالم میں ابو جہل کی ڈاڑھی پکڑ کر کہا تھا کہ کیا تو ہی ابو جہل ہے؟ بعض روایات میں مزید انشاء ذکر ہے کہ حضرت ابی مسعودؓ نے ابو جہل کا سر بھی جدا کر دیا مگر سر کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے لائے جانے کا ذکر میری نظر سے نہیں گزرا۔ تاہم اگر یہ صحیح ہو تو ایک کافر اور بدترین عداوت اسلام کے سر کا آنحضورؐ کی خدمت میں پیش کیا جانا اور ایک ایسے سابق الاسلام صحابی کا سر کاٹنا جس نے اور جس کے والدین نے اسی دشمن اسلام کے ہاتھوں انتہائی دردناک اذیتیں برداشت کیں اور جنہیں آنحضورؐ نے بشارت دی تھی کہ وہ ایک باغی گروہ کے ہاتھوں شہید ہوں گے۔ ایسے صحابی کا سر کاٹ کر اسی گروہ کے سپہ سالار کے سامنے ایک ٹرائی کے طور پر پیش کرنا۔ کیا ان دونوں واقعات کو ایک دوسرے پر قیاس کیا جاسکتا ہے اور ایک سے دوسرے کا جواز پیدا کیا جاسکتا ہے؟ پھر امام سرخسی خود فرما رہے ہیں کہ میں اس بات کو مکروہ سمجھتا ہوں کہ باغیوں کے سر اتار

کر انہیں گشت کرایا جائے کیونکہ یہ مسئلہ ہے اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے لکھنے کتے کا بھی مُشد کرنے سے منع فرمایا ہے۔ یہ بھی یاد رہے کہ متقدمین فقہاء حنبلیہ مکروہ کا لفظ مطلقاً استعمال کرتے ہیں تو اس سے مراد حرمت یا کراہت تحریمی ہوتی ہے اور وہ تو فی حدیث کو فعلی حدیث پر مقدم سمجھتے ہیں۔

اس کے بعد امام سرخسی فرماتے ہیں کہ حضرت علیؑ نے اپنی جنگوں میں ایسی کارروائی نہیں کی اور حضرت علیؑ ہی اس معاملے میں لائق اتباع ہیں۔ امام سرخسی اسی مقام (مبسوط جلد ۱۰، صفحہ ۱۳۱) پر یہ بھی لکھتے ہیں کہ ایک عیسائی پادری کا سر حضرت ابو بکرؓ کے پاس بھیجا گیا تو آپؐ نے اس کی مذمت کی اور فرمایا کہ یہ کفار فارس و روم کا طریقہ ہے۔ ہمارے لیے اس کے قتل کی خبر کافی تھی۔ مبسوط کی ان ساری تصریحات کو چھوڑ کر عثمانی صاحب کسی نامعلوم الاکم متاثر فقہ کے قول کا سہارا لیتے ہیں کہ ”یہ عمل جائز ہے اگر اس سے باغیوں کی شوکت ٹوٹتی ہو یا اہل عدل کو ولی طمانیت حاصل ہوتی ہو“ قطع نظر اس سے کہ یہ قول مرجوح و مردود ہے، میں سمجھتا ہوں کہ اسے نقل کرنے سے پہلے مولانا محمد تقی صاحب ایم، اے، ایل، ایل، بی نے غائبانہ غور و فکر سے کام نہیں لیا۔ وہ ذرا اس عبارت کو دوبارہ پڑھیں کہ اس قول کی رو سے یہی صرف ”اہل عدل“ کے لیے یہ گنجائش پیدا کرتے کی کوشش کی گئی ہے کہ اگر ”اہل باغی“ میں سے کسی کا سر کاٹے بغیر ”اہل عدل“ کو طمانیت قلب حاصل نہ ہو، تو وہ ایسا کر سکتے ہیں۔ عثمانی صاحب سے شاید یہ بات مخفی نہ ہو کہ محدثین و فقہاء کی اصطلاح کے مطابق مسلمانوں کے خلاف برحق اور اس کے ساتھیوں کو ”اہل عدل“ اور ان سے لڑنے والوں کو ”اہل باغی“ کہا جاتا ہے۔ اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ حضرت عمارؓ حضرت علیؑ کے ساتھی تھے اور جو لوگ سرکاٹ کر امیر معاویہؓ کے تحسین و آفریں کے طالب تھے وہ باغی اور امیر معاویہؓ کے ساتھی تھے۔ اب کیا عثمانی صاحب یہ کہتا چاہتے ہیں کہ حضرت علیؑ اور ان کے حامی حضرت عمارؓ اور دوسرے لوگ تو سب ”باغی“ تھے اور امیر معاویہؓ اور ان کے ساتھی سب ”اہل عدل“ تھے جن کے دل کی تسکین اسی طرح ممکن تھی کہ حضرت علیؑ اور ان کے طرفداروں کے سرکاٹ کاٹ کر امیر معاویہؓ کی خدمت میں پیش کیے جائیں، اور امیر معاویہؓ کی تسکین قلب فراہم کر لے گا یہ طریقہ متغیہ کے بعض المتأخرین کے نزدیک جائز تھا! فافہم و تدبر!

جو آدمی حضرت عمارؓ کا سر امیر معاویہؓ کے پاس لائے تھے، ان کے متعلق اگرچہ

عثمانی صاحب نے بالآخر تسلیم کر لیا ہے کہ ”ان لوگوں کو حضرت معاویہؓ کا تنبیہ کرنا روایات سے ثابت نہیں ہے“ لیکن اس کے باوجود ان کا کہنا یہ ہے کہ ”اس پر یہ عمارت کھڑی نہیں کی جاسکتی کہ حضرت معاویہؓ کے عہد میں قانون کی بالائری کا خاتمہ ہو گیا تھا۔“ اس کے جواب میں میری گزارش ہے کہ ایک فرمانروا کے عہد میں یا اس کی قیادت میں ماتحت افراد جو کارروائی کرتے ہیں، اگرچہ وہ افراد خود بھی اپنے اعمال کے ذمہ دار ہوتے ہیں لیکن خلیفہ و قائد اگر ان کی راہ میں حائل نہ ہو، تو وہ ان کے افعال کی ذمہ داری سے یکسر بے تعلق قرار نہیں دیا جاتا۔ اس طرح کے واقعات پر بحث کے دوران میں فرمانروا کا نام ناگزیر طور پر پیش میں آ جاتا ہے۔ یہاں میں اس کی ایک مثال پیش کرتا ہوں۔ مولانا عبدالسلام ندوی نے ایک کتاب ”سیرۃ عمر بن عبدالعزیزؓ“ کے نام سے لکھی ہے اس کتاب کے ایک باب کا عنوان ”اقامت مدل“ ہے۔ عہد نبوی امیہ میں رعایا کے حقوق جس طرح غصب ہوئے، ان کا حال بیان کرتے ہوئے اس باب میں مصنف لکھتے ہیں:

”خازن نبوت کے حقوق کی پامالی کا آغاز حضرت معاویہؓ ہی کے زمانے میں ہو چکا تھا۔ چنانچہ فدک جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خالصہ تھا، اور جس سے آپ نبوہاشم کی اعانت کرتے تھے، اس کو انہوں نے مروان کی جاگیر میں دے دیا تھا۔“

سُنی ابنی داؤد، کتاب الخراج اور بعض دوسری کتابوں میں یہی واقعہ یوں بیان ہوا ہے کہ مروان نے فدک کو اپنی جاگیر بنالیا تھا۔ لیکن مولانا عبدالسلام صاحب اسے یوں بیان کرتے ہیں کہ امیر معاویہؓ نے اسے مروان کی جاگیر میں دے دیا تھا۔ حقیقت میں ان دونوں باتوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ مروان مدینے میں امیر معاویہؓ کا گورنر تھا اور اس نے فدک کو ذاتی جاگیر بنانے کی جو کارروائی کی تھی، اس کا اخفا را امیر معاویہؓ سے ممکن نہ تھا۔ اس لیے یہ کہنا بھی غلط نہیں ہے کہ ایسا ان کی رضا و ایما سے ہوا۔ یہاں ایک خاص بات جس کا اظہار میں ضروری سمجھتا ہوں وہ یہ ہے کہ جس کتاب کے صفحہ ۲۰۳ سے میں نے یہ اقتباس دیا ہے وہ دارالاشاعت، مولوی مسافر خانہ، کراچی نے چھاپی ہے۔ یہ دارالاشاعت جناب محمد تقی صاحب

کے بھائی جناب محمد تقی صاحب کا ہے اب اس کتاب کے دو اور اقتباس ملاحظہ ہوں:

”مختلفائے تروامیر نے مذہب کے متعلق سب سے بڑی بدعت جو ایجاد کی وہ یہ تھی کہ حضرت علیؑ پر علانیہ خطبے میں لعن طعن کرتے تھے اور چونکہ لوگ اس کا سننا گوارا نہیں کرتے تھے اور خطبہ سننے سے پہلے ہی اٹھ جایا کرتے تھے، اس لیے امیر معاویہؓ نے نماز عیدین سے پہلے ہی خطبہ پڑھنا شروع کیا جو دوسری بدعت تھی۔ لیکن حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ نے تمام گورنروں کے نام فرمان جاری کیا اور خطبے میں حضرت علیؑ کے متعلق جو نام لائے الفاظ شامل کر دیئے گئے تھے ان کو مٹا دیا اور ان کی جگہ قرآن مجید کی یہ آیت رَاٰنَ اللّٰهَ یَا مُسْرِمًا بِالْعَدَالِ وَالْاِحْسَانِ..... داخل کر دی جو آج تک برابر پڑھی جاتی ہے۔“
(صفحہ ۱۴)

”یہ انقلاب حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے دور خلافت میں سب سے نمایاں نظر آتا ہے کہ انہوں نے تخت حکومت پر متمکن ہوتے ہی ان تمام مفاسد کی اصلاح کرنی چاہی جن کا مادہ حضرت امیر معاویہؓ کے زمانہ ہی سے روز بروز بچتے ہوتا جاتا تھا۔“ (صفحہ ۱۸۵)

یہ کتاب جو ایک مستند ندوی عالم نے لکھی ہے اور جسے محمد تقی صاحبؒ کے اپنے بھائی نے شائع کیا ہے اس میں واضح طور پر یہ درج ہے کہ امیر معاویہؓ ہی کے زمانے میں خاندان نبوت کے حقوق کی پامالی کا آغاز ہو چکا تھا، امیر معاویہؓ ہی نے سب سے بڑی بدعت ایجاد کی کہ حضرت علیؑ پر خطبوں میں لعن طعن کرتے تھے اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ نے حکومت پر متمکن ہوتے ہی ان تمام مفاسد کی اصلاح کی جو حضرت معاویہؓ کے زمانہ ہی سے بچتے ہوئے تھے۔ کیا مولانا مودودی نے یا میں نے ان باتوں سے مختلف یا سخت تر کوئی بات کہی ہے؟ پھر کیا وجہ ہے کہ محمد تقی صاحبؒ اپنے گھر کی خبر نہیں لیتے اور مولانا مودودی کے خلاف یہ ہولناک الزام بیابا کی سے عائد کر رہے ہیں کہ ”ان کا قلم حجاج کی تلوار کی طرح اسلام کے ستونوں کو بھی اپنا ہدف بنا لیتا ہے“ اَتَا مُرُوْنَ النَّاسِ بِالْبِرِّ وَتَنَسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ۔

عمرو بن الحق کا قطع راس

عمرو بن الحق کے سر کاٹنے کا جو واقعہ خلافت و طو کتیت میں بیان کیا گیا ہے، اس کی تائید میں البدایہ اور تہذیب التہذیب کا حوالہ میں نے دے دیا ہے۔ اس کے جواب میں عثمانی صاحب فقط امیر معاویہؓ کے اس قول پر انحصار کرتے ہیں جو طبری نے نقل کیا ہے کہ ”ہم عمرو بن الحق پر زیادتی کرنا نہیں چاہتے“ لیکن یہ ایک مجمل قول ہے اور لازماً اس کا مستفہم نہیں ہے کہ جس نے حضرت معاویہؓ کا یہ قول سن لیا ہوگا، وہ سر کاٹنے سے باز رہا ہوگا۔ قطع راس کا یہ واقعہ متعدد دوسرے محدثین و مؤرخین نے بیان کیا ہے۔ مثال کے طور پر حافظ جلال الدین سیوطی اپنی کتاب الخصائص الکبریٰ راجزہ الثانی، دار الکتب المصریہ، مطبعۃ المدنی، باب انبارہ صلی اللہ علیہ وسلم بقتل عمرو بن الحق کے تحت یہ روایت ابن عساکر کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ ”رفاعہ بن شداد البعلی راوی ہیں کہ جب امیر معاویہؓ نے عمرو بن الحق کو طلب کیا تو میں اس کے ساتھ نکلا۔ وہ کہنے لگا کہ یہ لوگ مجھے قتل کر دیں گے۔ مجھے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی تھی کہ جی و انس میرے خون میں شریک ہوں گے۔ رفاعہ کہتے ہیں کہ ابھی یہ بات ہو ہی رہی تھی کہ میں نے سواروں کو آتے ہوئے دیکھا، تو میں نے الوداع کہی۔ اسی وقت ایک سانپ نکلا جس نے عمرو کو ڈس لیا۔ ادمر وہ سوار بھی آگئے اور انہوں نے اس کا سر قطع کر دیا اور یہ پہلا سر ہے جو اسلام میں بیچا ارسال کیا گیا“ ڈاکٹر محمد خلیل بہر اس جو جامع ازہر میں اصول الدین کے مدرس ہیں اور جنہوں نے اس کتاب کو تحقیق و تحشیہ کے ساتھ شائع کرایا ہے، وہ ماحشیے پر ابن قتیبہ کی کتاب المعارف سے یہ عبارت نقل کرتے ہیں:

”عمرو بن الحق رضی اللہ عنہ قبیلہ خزاعہ میں سے تھے۔ حجۃ الوداع پر نبی

صلی اللہ علیہ وسلم سے بیعت کی، آنحضرتؐ کی صحبت اختیار کی اور حدیث روایت کی۔ وہ حضرت عثمان پر حملہ کرنے والوں میں شامل تھے۔ وہ حضرت علیؓ کے ساتھ لڑائیوں میں مددگار ہوئے اور حجر بن عدی کے بھی معاون تھے۔ پھر

موسل بھاگ گئے اور ایک غار میں انہیں ایک سانپ نے ڈس لیا۔ موصل کے گورنر نے جب طلب میں آدمی بھیجے تو اسے مردہ پایا۔ گورنر نے اس کا سر کاٹ کر زیادہ کے پاس بھیجا، زیادہ نے اسے امیر معاویہ کے پاس بھیج دیا اور یہ پہلا سر ہے جو اسلام میں ایک شہر سے دوسرے شہر تک گشت کرایا گیا: (وهو اول رأس فی الاسلام حمل من بلد الی بلد)۔

بہر حال یہ ایک حقیقت ہے کہ یہ سر شہر بشہر گھمایا گیا حتیٰ کہ بالآخر اسے امیر معاویہ تک پہنچایا گیا اور امیر معاویہ نے اس پر کوئی نگیر نہ فرمائی۔ عمرو بن الحمق نے صحابی ہونے کے باوجود بلاشبہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا کہ خلیفہ راشد حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر ظالمانہ و قاتلانہ حملہ کیا، لیکن اس کا سر کاٹ کر گشت کرانا اور پھر اس سر کو مقتول و مقطوع کی بیورہ کی گود میں لا ڈالنا یہ بھی کوئی پسندیدہ فعل نہ تھا جسے اسلام نے رد کر رکھا ہو۔

زیاد اور بسر کے مظالم کا مزید ثبوت

سخت تعجب اور حیرت ہے کہ زیاد اور بسر کی جفاکاریاں بعض لوگوں کو محض اس وجہ سے نظر نہیں آتی کہ یہ امیر معاویہ کے گورنر تھے۔ زیاد کو مورخین نے حجاج سے بھی زیادہ ستفاک قرار دیا ہے جیسا کہ بیان ہو چکا حالانکہ حجاج نے لاکھوں کو قتل کیا تھا۔ امام ذہبی سیر النبلاء میں زیاد بن ابیہ کے حالات میں لکھتے ہیں:

كان زیاد افتك من الحجاج ابن عتابة هـ۔

”زیاد اُس شخص کے لیے حجاج سے بھی زیادہ خونخوار تھا جو اس کی ہوائے نفس

کا محالفت ہوتا“ (اعلام النبلاء، جلد ۲، صفحہ ۳۲۹)

بسر کے متعلق اسی کتاب کے صفحہ ۴۲ پر امام ذہبی فرماتے ہیں:

ولی العجاس والیمن لمعاویة وفعل قباغ۔ قال احمد وین معین

لم یسمع النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقد سبى مسلمات بالیمن فاقن

بالبیع۔

”بسر معاویہ کی طرف سے حجاز و یمن کا والی بنا اور افعال قبیحہ کا مرتکب ہوا۔“

احمد بن حنبل اور ابن معین فرماتے ہیں کہ بسر نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ نہیں سنا۔ اس

نے یمن میں مسلمان عورتوں کو لونڈیاں بنایا جنہیں برسر عام فروخت کیا گیا۔

مسلم خواتین کو لونڈی بنانے کے متعلق یہ دوسرے کے بعد تیسرا حوالہ ہے جو

پیش کر دیا گیا۔ اب کیا محمد تقی صاحب پھر ہل من منیٰ دیکھ کر اور حوالوں کا مطالبہ

کریں گے؟



حضرت حجر بن عدی کا قتل

(۱)

اسلام کا قانون بغاوت

حضرت حجر بن عدی کے قتل کی جو روداد مولانا مودودی نے "مخلافت و ملوکیت" میں بیان کی ہے وہ کتاب کے دو صفحات پر مشتمل ہے اور اس کا بیشتر حصہ محمد تقی صاحب نے اپنی کتاب میں نقل کر دیا ہے۔ "مخلافت و ملوکیت" میں یہ واقعہ "آزادی اظہار رائے کا خاکہ" کے زیر عنوان تحریر کیا گیا ہے۔ عثمانی صاحب نے اس واقعہ قتل پر تین صفحوں کا ایک جوبانی تبصرہ سپرد قلم کیا گیا ہے، جس کا ٹپ لہاب یہ ہے کہ حضرت حجر بن عدی اور کچھ دوسرے "فتنہ پرداز" امت مسلمہ میں انتشار برپا کرنا چاہتے تھے، امیر معاویہ کے گورنروں اور پولیس سپرنٹنڈنٹ کو گالیاں دیتے اور ان پر پتھر پھینکتے تھے، جنگ کرتے تھے۔ غرض یہ کہ اسلامی حکومت کے خلاف مجرم بغاوت کے مرتکب تھے اور "ظاہر ہے کہ بغاوت کی سزا موت ہے" یہ واقعہ تاریخ میں جن تفصیلات کے ساتھ مروی ہے، ان کی موجودگی میں جناب محمد تقی صاحب عثمانی کے لیے واقعہ قتل کا انکار تو ممکن نہ تھا۔ مگر میری معلومات کے مطابق عثمانی صاحب غالباً پہلے شخص ہیں جنہوں نے اپنے زعم میں حضرت حجر بن عدی کو احکام بغاوت کی بنا پر مباح الدم اور واجب القتل ثابت کرنے میں اپنا پورا اندر لگا دیا ہے۔ اس لیے اب یہ ناگزیر ہو گیا ہے کہ پہلے میں اسلام کا قانون بغاوت اور اس کے بنیادی اصول پیش کروں اور پھر عثمانی صاحب سے سوال کروں کہ اگر یہ اصول صحیح ہیں تو ان کی روشنی میں حضرت حجر بن عدی اور ان کے ساتھیوں کا خون بہانا کس حد تک روا اور حق بجانب تھا؟

قرآنی آیات اور ان کی تفسیر

اس مسئلے میں ہم سب سے پہلے کتاب اللہ سے رجوع کرتے ہیں۔ قرآن مجید میں دو آیتیں

ایسی ہی جو محاربہ و بغاوت کے جرائم سے براہ راست تعلق رکھتی ہیں۔ پہلی المائدہ، آیت ۲۳، دوسری الحجرات، آیت ۹۔ پہلی آیت کا ترجمہ درج ذیل ہے:

”سزائے لوگوں کی جو طرانی کرتے ہیں اللہ اور اس کے رسول سے اور دوزخ و جہنم سے کرتے ہیں زمین میں بغرض فساد یہ ہے کہ وہ قتل کیے جائیں یا سونی جڑھائے جائیں یا کھائے جائیں ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمت سے یا زمین سے نکال دیئے جائیں۔ یہ ان کے لیے رکوائی ہے دنیا میں اور ان کے لیے ہے آخرت میں بڑا عذاب“

اس آیت میں جس جرم کو ”اللہ اور اس کے رسول سے محاربہ اور فساد فی الارض“ سے تعبیر کیا گیا ہے، اس جرم کی جو تفسیر مفسرین اور ائمہ مجتہدین نے کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد لوٹ مار، قتل و غارت، رہبرنی و ڈکیتی اور اس طرح کی دوسری مفسدانہ مخربہ کاریاں ہیں جن کے نتیجے میں کسی مقام یا علاقے کا امن و امان تہ و بالا اور نظم و نسق و بہم برہم ہو جائے۔ جمہور فقہار و محدثین کا مسلک یہ ہے کہ اس جرم میں قتل کی سزا صرف اس حالت میں دی جاسکتی ہے جب کہ مجرم خود قتل کا مرتکب ہوا ہو۔ اس سے کمتر وجہ کے جرائم میں لے قتل یا صلیب کی سزا نہیں دی جاسکتی۔ اس آیت کی جو تشریح امام ابن جریر نے کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ محاربین سے مراد ایسے چور اور ڈاکو ہیں جو مسلح ہو کر مسلمان بستیوں میں دہشت پھیلائیں اور علانیہ بزور شمشیر جان و مال پر دست درازی کریں۔ پھر لکھتے ہیں کہ

فَان قَتَلُوا قَتَلُوا وَاِنْ لَمْ يَقْتُلُوا وَاَخَذُوا الْمَالَ قَطَعُوا مِنْ خِلَافِ۔
 مگر یہ مجرم قتل کے مرتکب ہوئے ہوں تو انہیں قتل کیا جائے گا اور اگر یہ قتل کے مجرم نہ ہوں، صرف مال لوٹا ہو تو ان کے ہاتھ پاؤں مخالف سمتوں سے کاٹے جائیں گے۔
 مزید فرماتے ہیں:

اِذَا حَارِبٌ قَتَلَ فَعَلَيْهِ الْقَتْلُ وَاِذَا حَارِبٌ وَاَخَذَ وَلَمْ يَقْتُلْ فَعَلَيْهِ قَطْعُ الْيَدِ۔

”اگر وہ محاربہ کرے اور قتل کرے تو اس کے لیے قتل کی سزا ہے اور اگر وہ

محاربہ کرے اور ایسی حالت میں گرفتار ہو جائے کہ اس نے قتل نہ کیا ہو تو اس کی سزا قطعید ہے۔

اسی مفہوم کے متعدد اقوال نقل کیے گئے ہیں جن کا مدعا یہی ہے کہ جو مجرم قاتل نہ ہو، اُسے قتل نہیں کیا جاسکتا۔ اس قول کے حق میں ابن جریر یہ حدیث بھی نقل فرماتے ہیں کہ

لا یجل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث خلال

”ایک مسلمان کا خون یہاں صرف تین حالتوں میں حلال ہو سکتا ہے، وہ قتل

کرے تو اسے قتل کیا جائے گا، شادی کے بعد زنا کرے تو رجیم کیا جائے گا اور

اسلام کے بعد مرتد ہو تو قتل ہوگا۔

پھر لکھتے ہیں کہ ارتکاب قتل کے بغیر محض بد امنی اور آمدورفت کو پرخطر بنانے پر کسی کو قتل کر دینا یہ تقدم علی اللہ ورسول ہے اور ایسی بات ہے جس کا کوئی ذی علم قائل نہیں ہے۔

اس کے بعد ابن جریر نے چند ایسے اقوال بھی نقل کیے ہیں کہ بعض کی رائے کے

مطابق امام وقت کو یہ اختیار ہے کہ وہ محاربین کو آیت مذکورہ میں بیان کردہ سزاؤں میں

سے جو سزا بھی چاہے دے سکتا ہے، قطع نظر اس کے کہ انہوں نے قتل نفس کا ارتکاب کیا

ہو یا نہ کیا ہو۔ لیکن ابن جریر نے نہایت مدلل طریق پر اس رائے کا ابطال کیا ہے اور لکھا

ہے کہ صحیح تاویل یہی ہے کہ محبوت استحقاق جرم کے مطابق ہوگی اور قتل کی سزا صرف اُس

مخالف کو دی جائے گی جس نے محاربہ کے دوران میں قتل کا جرم کیا ہو۔

تقریباً یہی بات علامہ نظام الدین النیسابوری نے اپنی تفسیر غرائب القرآن میں درج

فرمائی ہے۔ ان کی تحقیق بھی یہی ہے کہ آیت میں بیان کی ہوئی ہر سزا ہر محارب کو نہیں دی

جاسکتی۔ فرماتے ہیں

هذا المحارب اذا لم يقتل ولم يأخذ المال فقد هُتم

بالمعصية ولم يفعل وهذا الا يوجب القتل۔

”اس محارب نے جب قتل نہیں کیا اور نہ مال چھینا، تو اس نے صرف ارادہ

معصیت کیا تھا، اس کا ارتکاب نہیں کیا تھا، اور اس سے اس کا قتل واجب نہیں ہوتا۔“

امام ابو بکر الجصاص نے ”احکام القرآن“ میں اس آیت کی جو تشریح کی ہے وہ بھی یہی ہے کہ جو شخص محاربہ میں قتل کا ارتکاب کرے، قتل کی سزا اُسی کو دی جاسکتی ہے۔ ان کے نزدیک بھی آیت میں بیان شدہ سزاؤں میں ایک ترتیب ملحوظ رکھی گئی ہے۔ یعنی جیسا جرم ہوگا، ویسی ہی سزا ہوگی۔ قتل کی سزا قتل ہوگی، سلب مال کی سزا قطع ید اور قطع اُرجل ہوگی۔ الجصاص نے بھی اپنے استدلال کے حق میں اُس حدیث کو پیش کیا ہے جس میں صرف یمن و حمیرہ کی بنا پر مسلمان کا خون سلال کیا گیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تین صورتوں کے ماسوا قتل مسلم کی نفی فرمادی ہے:

فانتفى بذلك قتل من لم يقتل من قطاع الطريق۔

”اس بنا پر جس رہزن نے کسی کو قتل نہ کیا ہو، اس کا قتل ممنوع ہوگا۔“

جس حدیث کا حوالہ ابن جریر اور ابو بکر جصاص نے دیا ہے وہ بخاری، کتاب الدیات میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: لا یجزل دماء امرئ مسلم یشہد ان لا الہ الا اللہ و انی رسول اللہ الا باحدی ثلاث، النفس بالنفس والثیب الزانی والمفارق لدینہ التارک للجماعۃ۔ اس حدیث کی تشریح میں حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ تارک جماعت کے تحت باغی بھی آسکتا ہے مگر اس کا قتل صرف اُس صورت میں جائز ہوگا جب کہ اپنا دفاع کرتے ہوئے ہم اُسے قتل کریں (لا یجزل قتله الا مدافعة)۔ آیت محاربہ کا مفہوم بھی ابن حجر کے نزدیک یہی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ محاربہ کی زیادہ سے زیادہ سزا یہ ہے کہ

ان قتل قتل وحکم الایۃ فی الباغی ان یقاتل لا ان یقتل

الی قتله۔

”محارب اگر قتل کرے گا تو قتل کیا جائے گا اور سورہ حجرات والی آیت جو

کافیوں کے بارے میں ہے، اس میں فقط باغی سے لڑنے کا حکم دیا گیا ہے، یہ نہیں

کہ اس کے قتل کا قصد کیا جائے۔“

پھر لکھتے ہیں کہ عمل قوم لوط اور وطنی بہائم میں قتل کی سزا جن روایات میں مذکور ہے، وہ صحیح السند نہیں۔ اگر ہوں بھی تو یہ افعال زنا میں داخل ہیں اور اس لیے موجب قتل ہوں گے جن احادیث

میں جماعتِ مسلمین کے خلاف خروج پر قتل کی ذمہ داری ہے، ان کی تاویل بھی حافظ ابن حجر کے نزدیک وہی ہے جو اوپر بیان ہوئی، یا پھر ان کا مطلب یہ قرار دیا ہے کہ مجرم کو مجبوس کر کے خروج سے روک دیا جائے (المساراد بقتله حبسه ومنعه من الخروج)۔ علامہ بدر الدین عینی نے بھی اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے تقریباً یہی بات بیان فرمائی ہے۔ لکھتے ہیں کہ بعض حضرات نے اس حدیث میں مذکور تین اشخاص کے ساتھ ایک چوتھے شخص باغی کے قتل کو بھی جائز قرار دیا ہے۔ پھر فرماتے ہیں:

اجیب عنه بأنه إنما يجوز دفعه إذا أدى إلى القتل فلا يحل
تعمداً قتله إذا اندفع بدون ذلك فلا يقال يجوز قتله بل دفعه۔
» باغی کے معاملے میں اس بات کا جواب یہ ہے کہ اس کے خلاف صرف
مدافعت کا روائی جائز ہے خواہ مدافعت کے دوران میں اس کا قتل واقع ہو جائے۔
لیکن اگر باغی کے مقابلے میں مدافعت قتل کے بغیر بھی ممکن ہو تو قصداً اسے قتل کرنا
جائز نہیں بلکہ اس کے بالمقابل دفاع کیا جائے گا۔»

قرآن مجید کی دوسری دو آیتیں جن میں جرم بغاوت کا ذکر ہے، وہ سورۃ حجرات کی آیات
۹-۱۰ ہیں۔ ان کا ترجمہ یہ ہے،

» اور اگر دو گروہ مومنوں میں سے آپس میں لڑ جائیں تو دونوں کے درمیان اصلاح
کرو۔ پھر اگر ایک ان میں سے دوسرے پر چڑھائی کرنے سے قاتل کر دے اس سے جو
زیادتی کر رہا ہے یہاں تک کہ وہ لوٹ آئے اللہ کے حکم کی طرف۔ پس اگر وہ باز
آجائے تو دونوں کے درمیان عدل کے ساتھ مصالحت کرادو اور انصاف سے
کام لو۔ مومن تو بھائی بھائی ہیں، پس اپنے دونوں بھائیوں کے مابین صلح کراؤ اور اللہ
سے ڈرو، جس سے توقع ہے کہ تم پر رحم ہوگا۔»

ان آیات میں صرف یہ حکم دیا گیا ہے کہ باغی فرد یا گروہ کے خلاف قتال (لڑائی) کر کے
انہیں اللہ کے حکم کی جانب لوٹنے پر مجبور کیا جائے اور پھر باہم مصالحت اور ملاپ کرا دیا جائے۔
ان آیات میں خاتمہ قتال کے بعد گرفتار شدہ باغی کو قتل کرنے یا کوئی دوسری سزا دینے کا سرے

سے ذکر ہی نہیں ہے، اس لیے ان سے بغاوت کی سزا سب سے قتل کا استنباط کسی طرح درست نہیں۔ فقہاء و مفسرین نے جس طرح محاربہ اور بغاوت سے متعلق آیات کی تشریح اور ان سے احکام کی تفریح کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سورۃ مائدہ کی آیات میں صرف ان مجرمین کا ذکر ہے جو عادی پیشہ و زندہ ہنیت کے ساتھ اور مجرد مادی فوائد و اغراض کے تحت لوٹ مار اور غارت گری کریں۔ اس کے برعکس سورۃ ہجرات میں جن باغیوں کا ذکر ہے ان سے مراد وہ لوگ ہیں جن میں مادی اغراض سے زیادہ سیاسی داعیات اور اعتقادی جذبات کا رفرما ہوں، خواہ ان کا عقیدہ اور سیاسی مسلک و نظریہ بالکل فاسد ہو یا نہ ہو۔ اس طرح کے لوگ بالعموم اپنے موقف کے حق میں کسی شرعی تاویل کے بل پر اٹھتے ہیں اور ان کے ساتھ بالکل پھروں اور ڈاکوؤں کا معاملہ کرنا شرعاً جائز نہیں ہے۔ پھر محارب کا اطلاق تو فرد واحد یا چند افراد پر بھی ہو سکتا ہے کیونکہ کسی مقام پر مار دھاڑ کئے ذریعے سے چند مسلح آدمی بھی بد امنی اور دہشت پھیلا سکتے ہیں، لیکن خروج و بغاوت کے لیے بہر حال ایک معتد بہ جمعیت درکار ہے۔ خود قرآن میں طاعتان کا لفظ آیا ہے۔ امام نیشاپوری اپنی تفسیر غرائب القرآن میں اس مقام کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

اعلم ان الساعیة فی اصطلاح الفقہاء فرقة خالفت الامام بتادیل باطلی بطلاناً بحسب الظن لا القطع..... ولا بد ان یکون له شریکة و عدد یحتاج الامام فی دفعہم الی کلفة ببذل مال او اعداد سر حال فان كانوا افراداً یسهل ضبطہم فلیسوا باهل بغی۔

” واضح رہے کہ فقہاء کی اصطلاح میں باغیوں سے مراد ایسا گروہ ہے جو امام کی مخالفت باطل تاویل کی بنا پر کہے مگر اس کا بطلان ظنی ہو، قطعی نہ ہو..... اس گروہ کے باغی قرار پانے کے لیے لازم ہے کہ اس کے پاس اتنی طاقت اور تعداد ہو کہ امام کو ان کے دفع کرنے کے لیے مال خرچ کرنے اور جمعیت فراہم کرنے کی زحمت میں مبتلا ہونا پڑے۔ اگر وہ چند افراد ہوں جن کا قابو کر لیا آسان

ہو، تو ان پر اہل بغاوت کا اطلاق نہیں ہوگا۔

رد المحتار، باب البغاة میں باغیوں کی جامع تعریف یہ بیان کی گئی ہے:

اهل البغی کل قسۃ لهم منعة یغلبون ویحتمعون ویقاتلون

اهل العدل بتاویل یقولون الحق معنا ویدعون الولاية۔

”اہل بغاوت ہر وہ گروہ ہے جو زیر دست طاقت کا مالک ہو، غلبہ و

تسلط رکھتا ہو، اجتماعی ہیئت کا حامل ہو اور اہل عدل کے مقابلے میں تاویل کے

بل پر قتال کرے اور اس کے افراد یہ کہیں کہ حق ہمارے ساتھ ہے اور وہ

حکمرانی کے مدعی ہوں۔“ (رد المحتار، جلد ۳، ص ۴۲)۔

فقہاء کے اقوال

اس طرح کے سیاسی مجرمین بلاشبہ شرعاً قابل مواخذہ ہیں۔ لیکن ان لوگوں کے

کچھ سیاسی، شہری اور مدنی حقوق بھی ہیں جن کو ہمارے ائمہ سلف نے نہایت تفصیل

سے بیان کر دیا ہے اور چھوٹے ہی مدیر البلاغہ کی طرح بس یہ فتویٰ نہیں داغ دیا کہ جہاں

ایک مجمع نے چند لعڑے لگا دیئے، کسی افسر پر روٹے پھینک دیئے یا آواز سے کس

دیئے، فوراً ہی سب جرم بغاوت کے مرتکب ہو گئے اور بغاوت کی سزا اسلام میں موت

ہے! اگر عثمانی صاحب کے لیے یہ بات ناگوار خاطر نہ ہو تو میں یہ بھی واضح کر دینا ضروری

سمجھتا ہوں کہ فقہائے کرام نے اسلامی قانون بغاوت کے جملہ قواعد و ضوابط امیر معاویہؓ

کے بجائے حضرت علیؓ کے اسوہ اور اس طرز عمل کی روشنی میں مرتب کیے ہیں جو آپؓ نے

اپنے خلاف لڑنے والوں کے معاملے میں اختیار کیا اور ان مخالفین و متعاندین میں ہمیر سناؤ

بھی شامل تھے۔ بغاوت کے قانون کا خلاصہ یہ ہے کہ خروج کرنے والے جب تک

محض اپنے فاسد عقائد یا حکومت اور اس کے سربراہ کے خلاف باغیانہ و معاندانہ خیالات

۱۔ صاحب ہدایہ باب البغاة میں حضرت علیؓ کے متعلق لکھتے ہیں:

هو قدوة في هذا الباب (حضرت علیؓ اس معاملے میں ہمارے لیے قابل تقلید نمونہ ہیں)۔

کا اظہار کرتے رہیں، ان کو قتل یا قید نہیں کیا جاسکتا۔ جنگ یا تاویہی کارروائی اُن کے خلاف اُس وقت کی جائے گی جب وہ عملاً مسلح بغاوت کر دیں یا خود نریری کی ابتداء کر بیٹھیں۔ فقہار نے اسلمہ کی تعریف بھی کر دی ہے۔ چنانچہ امام سرخسی، المبسوط، جلد ۱۹ ص ۲۱ پر فرماتے ہیں

فاما الخشب والحجر لا يكون مثل السلاح۔

”لکڑی، لاشی اور پتھر ہتھیار کے مانند نہیں ہو سکتے۔“

سلاح سے مراد فقہار کے نزدیک وہ تیز ہتھیار ہیں جو بالعموم قتل کے لیے استعمال ہوں یہی وجہ ہے کہ لاشی یا پتھر یا کسی دوسری وزنی شے سے اگر ایک شخص دوسرے کو قتل بھی کر دے، تب بھی بعض فقہار کے نزدیک اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ دیت وصول کی جائے گی کیونکہ ان اشیاء سے قتل عمد ثابت نہیں ہوتا۔

فتح القدیر، شرح ہدایہ باب البغاة اور دیگر کتب فقہ میں حضرت علیؑ کا یہ واقعہ بیان کیا گیا ہے کہ کوفہ کی مسجد میں بعض خوارج حضرت علیؑ پر سب و شتم کر رہے تھے اور کثیر الحضرمی اُسے کُن رہے تھے۔ ایک شخص ان میں یہ بھی کہہ رہا تھا کہ میں خدا سے عہد کرتا ہوں کہ علیؑ کو ضرور قتل کروں گا۔ الحضرمی نے جب یہ دیکھا تو اس شخص کو پکڑ کر حضرت علیؑ کے پاس لے آئے۔ آپ نے کہا کہ اُسے چھوڑ دو۔ کثیر الحضرمی کہنے لگے کہ اُسے کیسے چھوڑ دیا جائے جب کہ یہ آپ کے قتل کی قسم کھا چکا ہے۔ حضرت علیؑ نے فرمایا

افاقتلہ ولہ یقتلنی۔

”کیا میں اسے قتل کروں حالانکہ اس نے مجھے قتل نہیں کیا؟“

کثیر کہنے لگے کہ یہ آپ پر سب و شتم کر رہا تھا۔ حضرت علیؑ کہنے لگے کہ تم چاہو تو اس پر جوابی سب و شتم کر لو، ورنہ چھوڑ ہی دو۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک ارشاد حضرت عہد الشہ بن عمر کے حوالے سے بزار اور حاکم نے روایت کیا ہے اور اسنے ابو بکر الجصاص نے بھی نقل کیا ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ میری امت میں باغیوں کے زخمیوں پر حملہ نہیں کیا جائے گا اور جو گرفتار ہو جائیں ان کو قتل

نہیں کیا جائے گا (لا یوقت جرحہم ولا یقتل اسیرہم) اسی طرح کی ہدایات حضرت علیؑ نے جنگِ جمل اور دوسرے مواقع پر دی ہیں۔ مبسوط (جلد ۱۰ - صفحہ ۱۲۶) میں امام سرخسی فرماتے ہیں:

کلان علی رضی اللہ عنہ یجلف من یومئذ منہم ان لا یخرج علیہ
قطرہ یخلى سبیلہ۔

”حضرت علیؑ باغیوں میں سے قید ہونے والوں سے قسم لیتے تھے کہ وہ ان پر
کبھی خروج نہیں کریں گے، پھر ان کو رہا کر دیتے تھے۔“
ابن العربی مالکی سورۃ حجرات کی آیت بغی کی تشریح کرتے ہوئے احکام القرآن میں لکھتے ہیں:
لا یقتل اسیرہم ولا یتبع منہم لان المقصود دفعہم لا
قتلہم۔

”باغیوں کے قیدیوں کو قتل نہیں کیا جائے گا اور شکست خوردہ کا تعاقب
نہیں ہوگا، کیونکہ مقصود قلع ہے، ان کا قتل مطلوب نہیں۔“
امام شافعی کتاب الامم (جلد ۴ مشرق) میں فرماتے ہیں:
اہل البغی انما یجوز قتالہم دفعا لہم مما اسادوا من القتال
او امتناعا من الحکم فاذا فارقوا اطلق الحال حرمت دماؤہم۔
”اہل بغی سے قتال صرف اس لیے جائز ہے کہ انہیں لڑنے کے ارادے سے
یا حکومت کی مخالفت سے روکا جائے۔ جب وہ اس روش سے باز آجائیں تو ان کا خون
پہنا حرام ہو جاتا ہے۔“

یہ بات پہلے بیان ہو چکی کہ جو لوگ کثیر التعداد اور جنگی مرد و سامان سے آراستہ ہوں، صرف
ان پر قانون بغارت کا اطلاق ہوگا۔ یہ لوگ اگر امام عادل کے خلاف تاویل شرعی کے بغیر خروج
کے مرتکب ہوں اور مارے جائیں تو مذہب حنفی کے مطابق ان کی نماز جنازہ جائز نہیں۔ المبسوط،
باب صلوۃ الشہید میں باغی کے متعلق فرماتے ہیں: لا یغسل ولا یصلی علیہ۔ دوسری طرف
اسی باب میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ مسلک حنفی کے مطابق شہید کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، پھر

شہدائے اُمد وغیرہ کا ذکر کرتے ہوئے آخر میں حضرت عمارؓ بن یاسر اور حضرت حجرؓ بن عدی کا ذکر بھی زمرہ شہداء میں کیا گیا ہے۔ چنانچہ تمام سرخسی فرماتے ہیں:

وَلَمَّا اسْتَشْهَدَا عَمَارُ بْنُ يَاسِرٍ وَصِيقُ بْنُ قَالٍ لَا تَفْضَلُوا عَنِّي
دُمًا وَلَا تَنْزِعُوا عَنِّي ثَوْبًا فَإِنِّي اتَّبَعْتُ مَعَاوِيَةَ الْجَادَةَ وَهَكَذَا انْقَلَبَ
عَنْ حَجْرِ بْنِ عَدَى۔

”جب حضرت عمارؓ بن یاسر جنگ صقیں میں شہید ہونے لگے تو فرمایا کہ میرا خون نہ دھونا اور میرے کپڑے نہ اتارنا۔ میں اسی حال میں امیر معاویہؓ سے قیامت کو ملاقات کروں گا اور حجرؓ بن عدی سے بھی ایسا ہی منقول ہے۔“

پھر آگے چل کر باب الخوارج (جلد ۱۰ ص ۱۳۱) میں تحریر کرتے ہیں:

وَيَصْنَعُ بَقْتَلَى أَهْلَ الْعَدْلِ مَا يَصْنَعُ بِالشَّهِيدِ فَلَا يَفْضَلُونَ وَ
يُصَلِّي عَلَيْهِمْ هَكَذَا أَفْعَلَ عَلَى رَضَى اللَّهِ عَنْهُ بِيَمْنٍ قَتَلَ مِنْ أَصْحَابِهِ
وَبِهِ أَوْصَى عَمَارُ بْنُ يَاسِرٍ وَحَجْرُ بْنُ عَدَى وَزَيْدُ بْنُ صَوْحَانَ
رَضَى اللَّهُ عَنْهُمْ حِينَ اسْتَشْهَدُوا وَلَا يُصَلِّي عَلَى قَتْلِ
أَهْلِ الْبَغْيِ۔

”اور جو لوگ اہل عدل میں سے قتل ہوں، تو ان کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے گا جو شہداء کے ساتھ ہوتا ہے۔ یعنی غسل دیئے بغیر ان کا جنازہ پڑھا جائے گا۔ حضرت علیؓ نے اپنے مقتول ساتھیوں کے ساتھ یہی کیا تھا اور عمارؓ بن یاسر، حجرؓ بن عدی اور زید بن صوحان رضی اللہ عنہم نے شہید ہوتے وقت یہی وصیت کی تھی اور جو لوگ باغیوں میں سے قتل ہوں ان پر نذر جنازہ نہیں پڑھی جائے گی۔“

اب ایک طرف شمس الائمہ سرخسیؒ ہیں جو واضح الفاظ میں حضرت حجرؓ بن عدی کو اہل بغی کے بجائے اہل عدل کی صف میں شمار کر رہے ہیں۔ انہیں شہید کا لقب دے رہے ہیں اور

۱۔ یہ امر واضح رہے کہ فقہاء کرام کے ہاں اہل عدل اور اہل البغی کی اصطلاحیں ایک سرے کے بالمقابل استعمال ہوتی ہیں۔ امام عادل اور ان کے ساتھیوں کو اہل عدل اور ان کے خلاف لڑنے والوں کو اہل بغی کہا جاتا ہے۔

ان پر جنازہ پڑھنے کو مشروع قرار دے رہے ہیں (حالانکہ ان کے ہاں باغی مقتولوں کا جنازہ جائز نہیں) اور دوسری طرف مفتی زادہ محمد تقی عثمانی صاحب ہیں جو حضرت حجر بن عدی کو باغی اور واجب القتل ثابت کرنے کی سعی ناکام میں ایڑی چوٹی کا زور صرف کر رہے ہیں! بحث مقتل زحیرت کہ اس پر ہوا عجیبی ست۔

امام ابو الحسن الماوروی نے بھی الاحکام السلطانیہ میں یہاں باغیوں سے جنگ پر بحث کی ہے وہاں صاف لکھا ہے کہ باغیوں میں سے کوئی شخص زیادہ فتنہ میں حصہ لیتا ہو تو اس کو امام تنبیہاً سزا دے سکتا ہے مگر قتل نہیں کر سکتا۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کا خون تین صورتوں کے سوا حلال نہیں۔ پھر فرماتے ہیں کہ باغیوں کی جنگ اور مشرکین و مرتدین کی جنگ میں اٹھ چیزیں مابہ الامتیاز ہیں۔ پہلی یہ کہ باغیوں کو سرکشی سے روکنا مقصود ہوتا ہے، قتل و ہلاک کرنا مقصود نہیں ہوتا اور مشرک و مرتد کا قتل بھی مقصود بالذات قرار دینا جائز ہے۔ دوسری یہ کہ باغی سامنا کریں تو قتل کیے جائیں، ورنہ نہیں اور مشرک و مرتد ہر طرح قتل کیے جاسکتے ہیں۔ تیسری یہ کہ باغیوں کے زخمی قتل نہ کیے جائیں اور مشرکین و مرتدین کے زخمی قتل کرنے جائز ہیں۔ جنگ جمل میں حضرت علیؑ نے اپنے نقیب کو یہ اعلان کرنے کا حکم دیا تھا کہ خبردار بھاگنے والے کا تعاقب نہ کیا جائے، زخمی کو قتل نہ کیا جائے۔ چوتھی یہ کہ باغیوں کے قیدی محض بند کیے جائیں، مشرک و مرتد قیدی قتل کیے جاسکتے ہیں۔ باغی قیدیوں کے متعلق یہ ہے کہ جس کے بارے میں یہ اطمینان ہو کہ پھر باغیوں میں شریک نہ ہوگا، تو چھوڑ دیا جائے، ورنہ جنگ کا مطلع صاف ہونے تک قید رکھا جائے اور اس کے بعد چھوڑ دیا جائے۔ پھر مجبوس رکھنا بھی جائز نہیں۔ (بقیہ امور لونڈی غلام بنائے جانے اور غصب اموال وغیرہ سے متعلق ہیں)۔ الاحکام السلطانیہ مترجم، لغتیں اکیڈمی ص ۱۲۱

(عربی المطبعة المحمودیہ، مصر ص ۵۶)۔

قاضی ابویعلیٰ محمد بن الحسن الفراء نے اپنی تالیف ”الاحکام السلطانیہ“، باب قتال اہل البغی، میں یہی بات بیان فرمائی ہے۔ وہ ص ۲۹ پر لکھتے ہیں:

وجاز للامام ان یعز من تظاهر بالعناد یا وتعزیرا، ولعز

یتجاء و نہ الا ۱۱ قتل و لا حد لقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یجل دم امرئ مسلم الا باحدی ثلاث کفر بعد ایمان و نہ فی بعد احسان و قتل نفس بغیر نفس (سوادۃ الجنادی و مسلم و ابوداؤد و الترمذی و النسائی عن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ۔

”اور امام کے لیے جائز ہے کہ وہ عتاق کا مظاہرہ کرنے والے کی تادیب و تعزیر کرے مگر اسے قتل یا حد کی سزا نہ دے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ مسلمان کا خون حلال نہیں ہے سوائے تین صورتوں کے، پہلی یہ کہ وہ ایمان لانے کے بعد کفر کا ارتکاب کرے، دوسری یہ کہ شادی کے بعد زنا کرے تیسری یہ کہ وہ ایسے شخص کو قتل کرے جس نے کسی متنفس کو قتل نہ کیا ہو۔“
پھر فرماتے ہیں:

لا یقتل اسراہم و یجوز قتل اسری اهل الحرب المرتدین۔
”باغیوں میں سے جو مسلمان اسیر کیے جائیں، وہ قتل نہیں کیے جائیں گے اور حربی کافروں اور مرتدوں کے قیدی قتل کیے جائیں گے۔“
پھر باغیوں ہی کے متعلق لکھتے ہیں:

و یعتبر احوال من فی الاسر منهم فمن امن و رجعتہ الی القتال اطلق و من لم یؤمن منه الرجعة حبس حتی ینتجلی الحرب ثم یطلق و لا یحبس بعدھا۔

”باغیوں میں سے جو قید کیے جائیں ان کے حالات کو جانچا جائے گا۔ جن کے بارے میں اطمینان ہو کہ دوبارہ قتال نہیں کریں گے، انہیں رہا کر دیا جائے گا اور جن کے متعلق ایسا اطمینان نہ ہوا انہیں اس وقت تک قید رکھا جائے گا جب تک کہ لڑائی کا خاتمہ نہ ہو جائے۔ جنگ ختم ہونے کے بعد انہیں چھوڑ دیا جائے گا اور اس کے بعد قید نہیں رکھا جائے گا۔“

امام ماوردی اور ابویعلیٰ کے ان ارشادات سے یہ بات قطعی طور پر واضح ہے کہ

مسلمان باغی کے لیے سزائے قتل تو حد کنار، اس کے لیے جہنم دوام کی سزا بھی جائز نہیں ہے۔ اُسے یا تو گرفتاری کے بعد ہی رہا کر دیا جائے گا یا پھر خاتمہ جنگ تک اُسے قید رکھا جائے گا اور بعد میں رہا کر دیا جائے گا۔ امام نووی نے شرح مسلم، کتاب الزکوٰۃ، باب مؤلفۃ القلوب میں اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ خوارج و بغاۃ کے قیدیوں کا قتل جائز نہیں۔ (لا یقتل اسیرہم)۔

مسلمان کا قتل کن صورتوں میں جائز ہوتا ہے

بہر کیف سابق بحث سے یہ بات واضح ہو گئی کہ کتاب و سنت قتل مسلم کی اہارت صرف اُن صورتوں میں دیتی ہے جب کہ اُس نے قاتل یا سارق یا قاطع طریق کی حیثیت سے قتل نفس کا ارتکاب کیا ہو، یا شادی کے بعد ذنا کیا ہو، یا اسلام لانے کے بعد ارتداد کی راہ اختیار کی ہو۔ جہاں تک بغاوت یا بغی کی اسلامی و شرعی اصطلاح کا تعلق ہے، اس کا اطلاق ہر فتنہ و فساد اور ہر شورش اور ہر ایچی ٹیشن پر نہیں ہو سکتا۔ اہل بغی سے مراد ایک ایسی طاقت و جمعیت اور بھاری گروہ ہے جو اسلحہ یعنی آلات ہمارے سے لیس ہو کر اور کسی سیاسی و اعتقادی تاویل کو سامنے رکھ کر اہل عدل کے خلاف باقاعدہ قتال کرے۔ اس طرح کے باغیوں کے گروہ کے خلاف لڑنے کا حکم اسلامی حکومت کو دیا گیا ہے۔ لڑائی کے دوران میں ان باغیوں کا قتل جائز ہے۔ لیکن لڑائی کے بعد دغمیوں، قیدیوں اور بھاگنے والوں کا قتل جائز نہیں۔ ان میں سے صرف وہی باغی گرفتار ہونے کے بعد قتل کیا جاسکتا ہے جس نے اس قتال سے قبل یا بعد میں کسی ایسے جرم کا ارتکاب کیا ہو جس کی سزا قتل ہو۔ یا پھر جس باغی کے سارے ساتھی قابو میں نہ آسکتے ہوں اور اس کے زندہ رہنے کی صورت میں ان پر قابو پانا اور بغاوت کو فرو کرنا ممکن نہ ہو، اس باغی کا قتل بھی بعض فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔

یہاں ایک اعتراض یہ پیدا ہو سکتا ہے کہ اگر اسلام میں سزائے قتل صرف انہی جرائم پر دی جاسکتی ہے جو اذہم مذکور ہوئے تو پھر اُن احادیث کا مفہوم و مدعا کیا ہے جن میں یہ فرمایا گیا کہ ایک خلیفہ برحق کی موجودگی میں دوسرے مدعی کو مار دو، اس کی گردن

تلوار سے اڑا دو۔ شارحین حدیث نے ان ارشادات نبوی کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ ایسے شخص کے خلاف دفاع و قتال کرو۔ امام فیروزیؒ نے مسلم، کتاب الامارہ میں فاضل دوا عنق الآخر کے بعد لکھا ہے:

معناه ادفعوا الشانی فانه خارج علی الامام فان لم یندفع

الاجحوب وقتال فقاتلوه

”ایک خلیفہ کے مقابلے میں جب دوسرا مدعی کھڑا ہو جائے تو دوسرے کی

گردن مارنے کے معنی یہ ہیں کہ دوسرے کو دفع کرو کہ وہ امام کے خلاف خروج کر

رہا ہے۔ اگر جنگ کے بغیر اس کا دفعیہ ممکن نہ ہو تو اس سے لڑو۔“

ملا علی قارئی شرح فقہ اکبر میں، نصب الامام کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

والامس بقتله محمول کما صرح به العلماء علی ما اذالہم یندفع

الا بالقتل۔

”حدیث میں دوسرے خلیفہ کو قتل کرنے کا جو حکم ہے اس کا مطلب یہ ہے۔

کہ اگر قتل کے بغیر دفاع ممکن نہ ہو، تب اُسے قتل کرو جیسا کہ علماء نے صراحت کی ہے۔“

اگر یہ مفہوم نہ ہو تو حضرت حجر بن عدی تو درکنار، انہیں قتل کی سزا دینے والے حضرت معاویہؓ

خود حضرت علی کے مقابلے میں (معاذ اللہ) اس سزا کے مستوجب قرار پاتے ہیں۔ اللہ کا قانون

بے لاگ ہے، وہ اشخاص و افراد کو نہیں بلکہ افعال کو دیکھتا ہے۔

اسی سلسلے کا ایک اشکال اور بھی ہے جس کی طرف اشارہ پہلے ہو چکا ہے۔ وہ یہ کہ

بعض روایات میں ان تین یا چار صورتوں کے علاوہ بعض دوسرے افعال کے مرتکب کو قتل

کرنے کا حکم بھی آیا ہے جس کے مطابق عمل کا فتویٰ بعض فقہاء نے دیا ہے۔ اسی طرح بعض

فقہاء اس بات کے بھی قائل ہوئے ہیں کہ بعض حالات میں پھانسی یا قتل کی سزا بطور تعزیر

بھی دی جا سکتی ہے جسے وہ سیاست قتل کا عنوان دیتے ہیں۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے

کہ بعض احادیث میں جن جرائم پر قتل کی وحید ہے وہ بالعموم ان تین صورتوں کے مشابہ ہیں جن

پر سزائے قتل بلا اختلاف و اشتباہ قرآن اور سنت نبوی سے ثابت ہے مگر یہ جرائم ایسے

غیر فطری، گھناؤنے یا نادر الوقوع ہیں کہ غالباً اسی بنا پر شارع نے ان کا ذکر ثلاث غلال کے ساتھ مناسب یا ضروری خیال نہیں فرمایا۔ مثال کے طور پر محرمات یا جانوروں یا مردوں سے بد فعلی، ساحتی، جاسوسی کے جرائم پر بعض فقہار نے قتل کی سزا تجویز کی ہے کیونکہ یہ کسی کسی اعتبار سے اُن افعال کے ساتھ ملحق ہو سکتے ہیں جن پر قتل کی سزا مقرر ہے۔ اسی طرح جو مجرم بار بار ایسے جرائم کا ارتکاب کرے جو موجب سزائیں اور قتل سے کم دہجے کی سزائیں سے باز نہ رکھ سکے، مثلاً وہ بار بار چوری یا زہری کا مرتکب ہو تو ایسے مادی مجرم کا قتل بھی بعض فقہار کے نزدیک جائز ہے اور بعض ارشادات نبوی سے بھی ایسے مجرمین کے قتل کا جواز نکل سکتا ہے۔

تقریری قتل کی ان شکلوں اور ان کے جواز و عدم جواز کا کوئی تعلق قانون بغاوت سے نہیں ہے، اور حضرت حجر بن عدی کے قتل کا جواز عثمانی صاحب جرم بغاوت کے تحت ثابت کرنا چاہتے ہیں، اس لیے میرے لیے سیاست اور تعزیرات قتل کا مسئلہ چھیڑنا غیر ضروری تھا۔ تاہم میں نے رفع اشکالات اور قارئین کے ذہنوں کو صاف رکھنے کے لیے اس پہلو کا ذکر بھی بالاختصار کر دیا ہے۔ اس کے ساتھ میں یہ بھی واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ فقہار و محدثین کی اکثر تعداد بہر حال ایسی ہے جو قتل مسلم باجواز فقط انہی تین صورتوں تک محدود رکھتی ہے جو مذکورہ بالا مشہور اور صحیح ارشاد نبوی میں بیان ہوئی ہیں اور جسے حضرت عثمانؓ نے اپنے محاصرے کے دوران میں باغیوں کے سامنے پیش فرمایا تھا۔ چوتھی جائز صورت دفاعی قتل کی ہے، یعنی ایک مسلمان اگر جارحانہ، باغیانہ یا محاربانہ حیثیت میں سامنے آکر ہو تو اس کے حملے کو دفع کرتے ہوئے اگر وہ قتل ہو جائے تو یہ فعل قتل جائز ہوگا۔ مجہور فقہار کے نزدیک ان حالتوں کے ماسوا ایک مسلمان پر کوئی ایسی حد یا تعزیر نافذ نہیں کی جاسکتی جس کا مقصد اس کی جان کو ہلاک کرنا ہو۔ البتہ اس کی زندگی کو باقی رکھتے ہوئے شدت جرم کے لحاظ سے اُسے بڑی سے بڑی سزا دی جاسکتی ہے۔ قاضی ابو یعلیٰ کا قول پہلے قتل کیا جا چکا ہے جس سے تقریری قتل کا عدم جواز ثابت ہوتا ہے۔ امام ماوردی نے بھی الاحکام السلطانیہ میں یہی بات کہی ہے۔ اس کتاب کی فصل التعزیر میں وہ فرماتے ہیں

”تحریر کے ذریعے سے خون بہانا جائز نہیں ہے۔“

کیا حضرت محمدؐ شرعاً واجب القتل تھے؟

گزشتہ بحث سے یہ حقیقت واضح ہو کر سامنے آچکی ہے کہ حکومت وقت پر تنقید اور اس کے خلاف مزاحمت و تحریک کی ہر شکل و صورت، حتیٰ کہ شورش و بغاوت کا ہر اقدام بھی قانون شریعت کی نگاہ میں بغاوت (Sedition or Revolt) کی تعریف میں نہیں آسکتا۔ اسلام میں جرم بغاوت کے متحقق ہونے کے لیے چند شرائط لازم ہیں، جن میں اہم ترین شرطیں دو ہیں۔ پہلی یہ ہے کہ مجرمین جبر و تشدد کے ذریعے سے حکومت کا تختہ الٹنا چاہیں، عدم اطاعت کی روش سے نظم حکومت کو درہم برہم کر دینا ان کا مقصود ہو اور امام عادل کے خلاف وہ مکہ مکرمہ اور مسلح خروج کا ارتکاب کریں۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ اپنی تعداد، تنظیم اور جنگی ساز و سامان کے لحاظ سے اتنی سیاسی و مادی طاقت و شوکت کے مالک ہوں کہ انہیں حربی کارروائی کے بغیر آسانی سے قابو میں نہ لایا جاسکتا ہو۔ اگر یہ بنیادی شرائط موجود نہ ہوں تو مجرمین پر قانون بغاوت کا اطلاق نہ ہوگا، بلکہ وہ محاربہ، فساد، سرقہ، رہبرنی وغیرہ سے متعلق دوسرے قوانین شرعیہ کے تحت مآخوذ ہوں گے۔ اس کے ساتھ دوسری حقیقت جو میری بحث سے ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اسلام میں فعل بغاوت فی نفسہ موجب قتل نہیں ہے۔ اسلام نے ہر باغی کو پکڑ کر قتل کرنے کا حکم نہیں دیا، بلکہ حکم یہ دیا ہے کہ باغی گردہ کے خلاف قتال کرو، ان سے لڑو، یہاں تک کہ وہ پسپا اور مطیع ہو جائیں۔ قتال کے دوران میں جو باغی قتل ہو جائے، ہو جائے۔ لیکن جو زخمی یا اسیر یا مفرد ہو جائے، اُسے گرفتاری کے بعد قتل کرنا جائز نہیں۔ اس بحث میں منمنائے امر بھی واضح ہو گیا کہ مسلمان کا قتل صرف تین حالتوں میں جائز ہے، ایک یہ کہ وہ

۱۔ علمائے سلف نے اپنی تحریروں میں کہیں کہیں بغی، محاربہ اور فساد فی الارض وغیرہ الفاظ کو مترادف دہم معنی بھی استعمال کیا ہے، لیکن خاص قانونی و فقہی مباحث میں جہاں انہوں نے ان اصطلاحات کی تعریف بیان کی ہے وہاں ایک کر دوسری سے بالکل ممیز کر دیا ہے۔

نکاح کے بعد نہ کرے، دوسری یہ کہ وہ کفر و ارتداد اختیار کرے، تیسری یہ کہ وہ ناحق قتلِ عمد کا مرتکب ہو۔ محمد تقی صاحب نے حضرت حجر بن عدی کو باغی اور واجب القتل ثابت کرنے میں جو تیس سے زائد صفحات سیاہ کیے ہیں، اپنی اب تک کی بحث کی روشنی میں میرے لیے ان کے جواب میں فقط یہ کہہ دینا کافی ہو سکتا ہے کہ حضرت حجر بن عدی یا ان کے کسی رفیق کے کسی فعل پر بھی بغاوت کا اطلاق نہیں ہو سکتا تھا اور بالفرض اگر ان کا کوئی فعل بغاوت کی تعریف میں آتا تھا، تب بھی گرفتار ہو جانے کے بعد ان کا قتل از روئے اسلام ہرگز جائز نہیں تھا۔ لیکن میں سمجھتا ہوں کہ عثمانی صاحب نے اس طویل خامہ فرسائی میں استدلال کے جو جو ہر دکھائے ہیں اور حضرت حجر کو مباح الدم ثابت کرنے میں جس طرح ایڑی چوٹی کا زور لگایا ہے، اس سے بالکل صرف نظر کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔ اس لیے اب میں اس پر بھی اپنا جائزہ پیش کرتا ہوں۔

حضرت حجر کا مرتبہ گھٹانے کی کوششیں

عثمانی صاحب کا ایک شکوہ یہ بھی ہے کہ ”مولانا مودودی نے حضرت حجر بن عدی کو ”علی الاطلاق“ زاہد و عابد صحابی کہہ دیا ہے، حالانکہ ان کا صحابی ہونا مختلف فیہ ہے ابن سعد اور مصعب زبیری کا کہنا تو یہی ہے کہ یہ صحابی حقے لیکن امام بخاری، ابن ابی حاتم اور ابن حبان نے انہیں تابعین میں شمار کیا ہے اور ابوالاحد عسکری کے نزدیک اکثر محدثین ان کا صحابی ہونا صحیح قرار نہیں دیتے“ لیکن حضرت حجر بن عدی کے متعلق جو کچھ محدثین و مؤرخین نے لکھا ہے اگر اسے بحیثیت مجموعی سامنے رکھا جائے تو عثمانی صاحب ہی کے الفاظ میں یہ کہنا پڑتا ہے کہ انہوں نے محدثین کی تحویروں کے معزوری اجزاء حذف کر کے بڑا ہی خلاف واقعہ تاثر قائم کیا ہے۔ ”البدایہ اور الاصابہ سے انہوں نے وہ اقوال تو نقل کر دیئے جو حضرت حجر کی صحابیت کے متعلق اشتباہ پیدا کرتے ہیں لیکن ان اقوال کو چھوڑ دیا ہے جو ان کا صحابی ہونا ثابت کرتے ہیں۔ مثلاً البدایہ کے جس صفحے کا حوالہ انہوں نے دیا ہے، اس کے شروع ہی میں درج ہے

قال ابن عساکر وفداً الى النبي صلى الله عليه وسلم۔

مناقب حجر بن عدی رضی اللہ عنہ وھو راھب اصحاب

محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔

”حجر بن عدی رضی اللہ عنہ کے مناقب جو کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں

سے درویش صفت اور زاہد نفس انسان تھے۔“

امام ذہبی کی تلخیص مستدرک میں بھی یہی عنوان باب موجود ہے اور انہوں نے حاکم کے اس بیان سے اختلاف نہیں کیا ہے۔

اب ان سارے محدثین و مؤرخین کی تصریحات کے بعد آخر یہ بات کیسے درست ہو سکتی ہے کہ ”اکثر محدثین“ حضرت حجرؓ کا صحابی ہونا صحیح تسلیم نہیں کرتے اور عثمانی صاحب کا یہ شکوہ کیسے بجا ہو سکتا ہے کہ مولانا مودودی نے انہیں ”علی الاطلاق“ زاہد و عابد صحابی کہہ دیا ہے۔ اگر عثمانی صاحب برائہ مانیں تو میں عرض کروں کہ انہوں نے حضرت حجرؓ کی صحابیت کو مشکوک بنانے کے لیے یہ سارا زور اس لیے صرف فرمایا ہے کہ ایک صحابی کو واجب القتل مجرم ثابت کرنے سے ان کی یہ پوزیشن مجروح ہوئی جا رہی تھی کہ ان کے اس مضمون کا محرک واقعی حمایت صحابہ کا جذبہ ہے۔ ظاہرات ہے کہ ایک صحابی کی خاطر دوسرے صحابی کو مجرم اور سزاوار قتل ثابت کرنے والا آدمی حمایت صحابہ کا علمبردار تو نہیں بن سکتا۔

حضرت حجرؓ کی فرد جرم

اب ہم اُس فرد جرم کی ایک ایک شق کو لیتے ہیں جسے عثمانی صاحب نے حضرت حجرؓ کو باطنی ثابت کرنے کے لیے بڑی جزی کے ساتھ مرتب کیا ہے۔ ان کا پہلا الزام اس سلسلے میں یہ ہے کہ حضرت حجرؓ امیر معاویہ کی حکومت کے خلاف تھے اور وہ حضرات حسنینؓ کو بھی بار بار بغاوت پر اکساتے رہے، لیکن یہ دونوں بزرگ کسی قیمت پر بھی امیر معاویہ کے خلاف الجھنے پر آمادہ نہ ہوئے۔ حضرت حجرؓ اور ان کے ساتھیوں کا یہ عقیدہ تھا کہ خلافت کا آل ابی طالب کے سوا کوئی مستحق نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کسی خلیفہ کی حکومت کو خوشدلی سے تسلیم نہ کرنا اور کسی دوسرے کو اس کے خلاف اُکسانا، یا کسی کو کسی کے مقابلہ میں خلافت کا مستحق سمجھنا شرعاً مجرم بغاوت کی تعریف میں نہیں آتا، بالخصوص جب کہ اس اُکساہٹ کی حوصلہ شکنی دوسرے کی جانب سے ہو جائے اور عملاً کوئی بغاوت برپا نہ ہو۔ حضرت سعد بن عبادہؓ نے آخر دم تک حضرت ابوبکرؓ کی بیعت نہ کی اور وہ انصار کو مستحق خلافت سمجھتے تھے۔ یہ مشہور تاریخی واقعہ ہے۔ بعض مؤرخین کا بیان ہے کہ وہ حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کے پیچھے نماز پنجگانہ اور جمعہ نہیں پڑھتے تھے، نہ ان کی قیادت میں حج کرتے تھے۔ اگر انہیں ساتھی مل جاتے تو وہ ان سے جنگ آزما ہونے سے بھی قائل نہ کرتے۔ لیکن کسی نے انہیں باغی قرار دے کر نہ قید کیا، نہ قتل کیا۔ دوسرا مشہور تاریخی واقعہ حضرت امیر معاویہؓ کے والد ماجد حضرت ابوسفیانؓ کا ہے جسے استیعاب اور دوسری کتابوں میں بیان کیا گیا ہے۔ جب حضرت ابوبکرؓ کی بیعت ہوئی تو ابوسفیانؓ حضرت علیؓ کے پاس آکر کہنے لگے کہ ”یہ کیا ہوا کہ قریش کے سب سے چھوٹے قبیلے نے خلافت پر قبضہ کر لیا؟ اے علیؓ، اگر تم پسند کرو تو خدا کی قسم میں اس دادی کو پیادوں اور سواروں سے بھر سکتا ہوں“ حضرت علیؓ نے جواب میں فرمایا کہ ”تم ہمیشہ اسلام اور اہل اسلام کے دشمن بنے رہے، مگر اس سے اسلام اور مسلمانوں کو کوئی ضرر نہ پہنچ سکا۔ ہماری رائے یہ ہے کہ ابوبکر منصب خلافت کے اہل ہیں“ یہ واقعہ متعدد کتابوں میں نقل ہوتا چلا آ رہا ہے، امام ابن تیمیہؒ نے بھی اسے منہاج السنہ میں کئی بار نقل کیا ہے، بلکہ یہاں تک لکھ دیا ہے:

فقد اراد ابوسفیان وغیرہ ان تكون الامارة في بني عبد مناف

على عادة الجاهلية فلم يجبه الى ذلك علي ولا عثمان ولا غيرهما
لعلمهم ودينهم۔

”ابوسفیان اور کچھ دوسروں نے چاہا تھا کہ جاہلیت کے طریقے کے مطابق امارت جو عبد مناف میں ہو مگر حضرت علیؓ، حضرت عثمانؓ اور دوسرے صحابہ کرام نے اپنے علم و تدبیر کی بنا پر ان کی اس خواہش کی حوصلہ افزائی نہ کی۔“

ابن عثمانی صاحب سے پوچھتا ہوں کہ اگر حضرت حجرؓ، حضرت حسنؓ یا حسینؓ کو امیر معاویہؓ کے خلاف اُکسلنے کی بنا پر جرم بغاوت کے مرتکب تھے، تو کیا حضرت ابو سفیانؓ اس جرم کے بدرجہ اولیٰ مرتکب نہ تھے؟ پھر کیا وجہ ہے کہ خلفائے راشدین میں سے کسی نے بھی انہیں اس جرم میں مآخوذ نہ کیا؟

دوسرا جرم حضرت حجرؓ کا عثمانی صاحب نے یہ بیان کیا ہے کہ وہ حضرت عثمانؓ اور حضرت معاویہؓ پر کھلم کھلا طعن کرتے تھے، حالانکہ حضرت معاویہؓ کے کسی گورنر نے کبھی حضرت علیؓ کی شان میں ایسی کوئی بات نہیں کہی۔ لیکن اُمرائے معاویہؓ کی بات بات پر ان کے خلاف شور مچ کر حضرت حجرؓ اور ان کے ساتھیوں کی مادت بن گئی تھی۔

سب و شتم علیؓ و اہل بیت کے مسئلے پر جو مفصل بحث میں کر چکا ہوں، اس کے بعد نہیں معلوم کہ عثمانی صاحب اب بھی اس دعوے سے رجوع فرمائیں گے یا نہیں کہ حضرت معاویہؓ کے کسی گورنر نے حضرت علیؓ کی شان میں کبھی کوئی بُری بات نہیں کہی۔ میں نے ناقابلِ انکار حوالوں سے یہ ثابت کر دیا ہے کہ طعن و تشنیع اور سب و شتم کا آغاز امیر معاویہؓ اور ان کے گورنروں کی جانب سے ہوا تھا اور حضرت حجرؓ یا کسی دوسرے صاحب نے اس کے خلاف احتجاج کی جو صورت بھی اختیار کی ہے وہ ایک جوابی ردِ عمل تھا۔ اور اگر اس طعن و تعریض کا نام بغاوت ہے، تو خلیفہ راشد کی موجودگی اور ان کے عہدِ خلافت میں جنہوں نے اس فعل کو انجام دیا، سب سے پہلے بغاوت کے مرتکب وہ ہوں گے اور ان کا جرم جوابی احتجاج کرنے والوں کے بالمقابل سنگین تر ہوگا۔ میں کہتا ہوں کہ سب و شتم کا آغاز اور اس کے جواب میں سب و شتم جس نے بھی کیا ہے، بہت بُرا کیا ہے۔ آج بھی جو ایسا کرتا ہے، بہت بُرا کرتا ہے۔ لیکن یہ جرم بغاوت کے مترادف نہیں، نہ اس کی سزا قتل ہے۔ بعض علمائے سلف اس بات کے قائل تو ہوئے ہیں کہ شاتمِ رسول واجبِ القتل ہے۔ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس کے سوا کسی دوسرے کی بدگوئی کرنا یا اُسے گالی بھی دے دینا اسلام میں یہ گنہِ موجبِ قتل نہیں ہے۔ حضرت حجرؓ بن عدی کے خلاف بغاوت

۱۔ بعض کے نزدیک موجبِ قتل تو وہ کارِ موجبِ تعزیر بھی نہیں۔ حضرت علیؓ کی حدودِ سلطنت میں رہ کر خواج (باقی برقمۃ)

اور سرائے قتل کا مقدمہ تیار کرتے وقت عثمانی صاحب کا یہ کہنا کہ قلاں گورنر کے سامنے انہوں نے لعن طعن کیا، ایک خواہ مخواہ کا غلط بیعت ہے۔ اگر ایک گورنر علانیہ ایک صحابی کو، اور وہ بھی معمولی صحابی نہیں بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے محبوب ترین عزیز اور خلیفہ راشد کو، اُن کی وفات کے بعد گالیاں دے رہا ہو جسے حضرت ام سلمہؓ نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف سب و شتم قرار دیا ہے، اس پر کوئی مسلمان مشتعل ہو کر اس کا ترکی بہ ترکی جواب دے تو اسے بغاوت، اور وہ بھی مستوجب قتل بغاوت قرار دینے کی جرأت صرف عثمانی صاحب جیسے لوگ ہی کر سکتے ہیں۔

حضرت حجرؓ کی سرگرمیاں

یہ چیز فی الواقع میرے لیے سخت موجب حیرت ہے کہ حضرت حجرؓ بن عدی کی قیام کوفہ کے دوران میں "انتشار پسندانہ اور باغیانہ سرگرمیوں کی داستان تو محمد تقی صاحب نے ایسی پوٹری بیان کر دی ہے، لیکن امیر معاویہؓ کے گورنروں کے اُس طرز عمل کو بالکل ہی گول کر دیا گیا ہے جس کے رد عمل میں وہ ساری سرگرمیاں ظہور میں آئیں جن پر بغاوت کا ٹھہر لگایا جا رہا ہے۔ مؤرخ ابن خلدون، جنہوں نے مولانا محمد تقی صاحب کے بقول اس دریائے خون میں بڑی سلامت روی سے شناوری کی ہے، اپنی تاریخ (جلد ۲، ص ۱۱۱) میں جہاں اُن واقعات کا آفاذ کرتے ہیں جو حضرت حجرؓ کے قتل پر متوجہ ہوئے، وہاں وہ بھی یہ کہے بغیر نہیں رہ سکے ہیں کہ:

كان المغيرة بن شعبه ايام امارته على الكوفة كشيدها ما يتعاضن

لعلى في مجالسه وخطبه۔

(بقیہ حاشیہ ص ۲۷۲) انہیں گالیاں دیتے تھے مگر اس پر حضرت علیؓ ان کے خلاف کوئی کارروائی نہ کرتے تھے۔ اس پر امام سرخسی بسوط، جلد ۱۰، ص ۱۳۵ میں فرماتے ہیں:

وفيه دليل على ان التعريض بالشتم لا يوجب التعريض۔

”اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ فرمانروا کو گالی دینا موجب تعریض نہیں ہے۔“

”مغیر بن شعبہ کوفہ کی امارت کے زمانہ میں اکثر چنی مجالس اور خطبوں میں حضرت

علیؑ پر طعن و تعریض کرتے تھے۔“

اس کے بعد زیاد نے جو طوفان بدتمیزی وہاں بپا کیا اور جن مظالم کا ارتکاب کیا، وہ تو سوائے روزگار ہیں۔ بلکہ جگہ عثمانی صاحب خود تسلیم کر رہے ہیں کہ وہ حضرت حجرؓ کو بار بار قتل کی دھمکیاں دیتا تھا اور کہتا تھا کہ میں کوفہ کی زمین کو حجرؓ سے پاک نہ کر دوں اور اسے آنے والوں کے لیے سامانِ عبرت نہ بنا دوں تو میں بھی کوئی چیز نہیں۔ اس کے باوجود صاحب موصوف کے تجاہلِ عارفانہ کا یہ عالم ہے کہ فرماتے ہیں کہ واقعے کی تمام تفصیلات دیکھنے کے بعد میں تو زیاد کے بارے میں کہیں یہ نظر نہ آسکا کہ اس نے اصولِ شرع کے خلاف کوئی کام کیا ہو۔ زیاد کے سفاکانہ جرائم کا سال میں ابنِ خلدون وغیرہ کی ربانی پہلے نقل کر چکا ہوں۔ استیعاب میں عاقل ابنِ محمد البر نے بھی یہی لکھا ہے کہ حضرت معاویہؓ نے جب زیاد کو عراق کا والی بنایا تو اس نے دُستی اور بد خلقی کا مظاہرہ کیا (انظر من الغلظة دسود السيرة - استیعاب، جلد ۱، صفحہ ۲۵۵)۔ حضرت حجرؓ کے خلاف بغاوت کے الزام کو آخری حد تک پہنچانے کے لیے انتشار پسندی اور سب و تم کے علاوہ مزید الزام جو عثمانی صاحب نے لگایا ہے وہ یہ ہے کہ حضرت حجرؓ اور ان کے ساتھیوں نے گورنر کوفہ پر پتھر برسائے اور باقاعدہ لاکھوں اور پتھروں سے لڑائی کی۔ واقعہ یہ ہے کہ اس تیسرے الزام کو ثابت کرنے کے لیے جو کھینچ تان کی گئی ہے اور جس طرح پر کا کوٹا اور سوئی کا بھالا بنانے کی کوشش کی گئی ہے، اس کی داد نہ دینا بڑی بے انصافی ہوگی۔ مثال کے طور پر مؤرخین کے بیان کے مطابق زیاد کو بصرے میں اطلاع دی گئی کہ حضرت حجرؓ کے پاس شیعانِ علیؑ جمع ہوتے ہیں۔ وانہم حصبوا عمر بن حوئیث، اور انہوں نے حضرت عمر بن حوئیث کو (جو کوفے میں زیاد کے نائب تھے) کنکریاں ماری ہیں۔ اس کا ترجمہ عثمانی صاحب نے اپنی کتاب صفحہ ۴۲ میں یہ کیا ہے کہ ”انہوں نے پتھر برسائے ہیں۔“ آخر میں جہاں جرمِ بغاوت کے اجزائے ترکیبی کو دہرایا گیا ہے وہاں پھر عثمانی صاحب لکھتے ہیں کہ گورنر کوفہ حضرت عمر بن حوئیث پر پتھر برسائے۔ عثمانی صاحب کو چاہیے تھا کہ ساتھ ہی یہ بھی اسناد فرمادے کہ ان پتھروں کی بارش سے کچھ زخمی ممالک بھی سز ہوئے ہوں گے

اور مورخین نے اگر اس کا ذکر نہیں کیا تو یہ عجم ذکر ہی تو ہے، ذکر عجم تو نہیں ہے۔

اس کے بعد جو واقعات عثمانی صاحب نے نقل کیے ہیں، وہ مختصر ایہ ہیں: زیاد اس کے بعد خود کوفے میں آیا، ایک طویل خطبہ دیا، جب غار قوت ہو جانے کا اندیشہ ہوا تو حجر نے اس پر بھی کنکریاں دے ماریں۔ زیاد نے سارے حالات حضرت معاویہ کو لکھ بھیجے۔ انہوں نے حکم دیا کہ حجر کو گرفتار کر کے میرے پاس بھیج دو۔ زیاد نے پولیس افسر کے ذریعے سے انہیں بلوایا مگر انہوں نے انکار کیا۔ زیاد نے زیادہ آدمی دے کر بھیجا کہ انہیں لے آؤ، ورنہ لن سے لڑائی کرو۔ اس پر فریقین میں لاشیوں اور پتھروں سے لڑائی ہوئی مگر حجر گرفتار نہ ہو سکے اور فرار ہو کر کئدہ کے محلے میں پہنچے۔ یہاں بھی جنگ ہوئی اور ایک شخص نے رزمیہ اشعار پڑھے کہ ”وآئے حجر کی قوم، دفاع کرو اور حملہ کرو اور اپنے بھائی کی طرف سے لڑنے کے لیے تیار ہو جاؤ“ یہاں سے حجر پھر فرار ہو کر روپوش ہو گئے۔ آخر کار امان کی شرط منوا کر وہ خود ہی زیاد کے سامنے پیش ہو گئے۔

اس کے بعد عثمانی صاحب نے لکھا ہے کہ حجر کے دوسرے ساتھی بدلتو روپوش نہیں۔

۱۔ اس سلسلہ مضامین میں خطبوں کے دوران میں لکھڑیاں پھینکنے کا ذکر بار بار آیا ہے، اس سے قارئین کو یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ کچھ غازی طے شدہ ہر دگر اسم کے مطابق شاید باہر سے لکھنے کے سہ میں داخل ہوتے ہوں گے۔ اصل اس زمانے میں مسجد کے فرش کے پتے ہوتے تھے اور ان پر پتھروں سے چھوٹے سنگریزے بچاویئے ہوتے تھے۔ بعض لوگ انہی کو اٹھا کر بحالت طیش پھینک دیتے تھے جسے عثمانی صاحب نے ”سنگباری“ بنا دیا ہے۔

۲۔ اس لڑائی کی تفصیل ابن اثیر نے الکامل میں یہودی ہے کہ جب زیاد کی پولیس لاشیاں برسانے لگی تو ایک شخص نے ایک لاشی چھین لی، اس سے لڑ کر اس نے حجر اور ان کے ساتھیوں کی جان بچائی یہاں تک کہ وہ کئدہ کے دروازوں سے نکل بھاگے (اخذ عوداً من بعض الشرط فقاتل به وحمى حجراً واصحابه حتی خرجوا من ابواب الکئدہ۔ الکامل، جلد ۲ صفحہ ۲۲۵) مورخین نے اس پورے ہنگامے کی جو تفصیلات بیان کی ہیں، ان میں صرف ایک مرتبہ تلوار کے استعمال کا ذکر میری نظر سے گزر رہا ہے جس کی ضرب سے ایک شخص منہ کے بل گر پڑا۔

نہ معلوم کس مصلحت کی بنا پر یہ نہیں بتایا کہ بعد میں وہ بھی گرفتار ہو گئے، حالانکہ ان کے مضمون کے آخر میں جا کر ان چودہ آدمیوں کا امیر معاویہ کے پاس بحالت گرفتاری جانا مذکور ہے جن میں سے چھ کو چھوڑ دیا گیا اور آٹھ کو قتل کر دیا گیا۔

حضرات عسکین کو خروج پر اکسانے اور حضرت علیؓ پر سب و شتم کے جواب میں امیر معاویہؓ اور ان کے گورنروں پر سب و شتم کرنے کے بعد حضرت حجرؓ نے زیاد اور اس کی پولیس کے خلاف مزاحمت کی جو روش اختیار کی، یہ گویا عثمانی صاحب کی دانست میں وہ آخری اور اہم ترین کڑی ہے جو مجرم بغاوت کو پایہ تکمیل و اثبات تک پہنچا دیتی ہے۔ میں اسلام کے قانون بغاوت کی ضروری تفصیل پہلے بیان کر چکا ہوں اور یہ بتا چکا ہوں کہ مجرم بغاوت کے ثابت و مستحق ہونے کے لیے ضروری ہے کہ مجرمین کا ارادہ یہ ہو کہ وہ نظام حکومت کو انقلابی اور تشددانہ ذرائع سے تہ و بالا کر دیں اور امام عادل کے خلاف مسلح خروج کے مرتکب ہوں۔ اس کے ساتھ یہ بھی لازمی ہے کہ مجرم ایسی مادی طاقت و سطوت (منعوت) کے مالک ہوں اور انہی جمیعت اور آلات حرب رکھتے ہوں کہ قتال بالسیف کے بغیر ان کا قلع قمع نہ ہو سکتا ہو۔ میں پوچھتا ہوں کہ حضرت حجرؓ جن کے بارے میں حضرت عدیؓ کا یہ قول مثالی صاحب نے خود نقل کیا ہے کہ ”مجھے گمان نہ تھا کہ یہ بیچارہ (حجر) صنعت کے اس درجے کو پہنچ گیا ہو گا جو میں دیکھ رہا ہوں“ اور جن کے بارے میں مؤرخین کا بیان ہے کہ زیاد کی پولیس سے فرار کے وقت وہ بغیر سہارے کے سواری پر ہم کر بیٹھ بھی نہ سکتے تھے، ایسے شیخ فانی اور ان کے چند ساتھی جو ان کے پاس مسجد یا گھر میں جمع ہو جاتے تھے، کیا ان پر بغاوت کی شرعی اصطلاح کا اطلاق کسی لحاظ سے بھی درست ہو گا؟ کیا یہ کوئی ایسی زبردست اور ناقابل تسخیر جمیعت تھی جس کے خلاف فوج کشی کی گئی تھی؟ حقیقت یہ ہے کہ پولیس ایکشن کے ذریعے سے ان کی سرکوبی اور گرفتاری اسی لیے تو ممکن ہوئی کہ وہ تعداد یا اسلحہ کے لحاظ سے کوئی طاقتور اور صاحب منعت گروہ تھے ہی نہیں۔

حضرت حجرؓ کے حالات کے تحت استیعاب میں مسروقؓ کی روایت حضرت عائشہؓ

سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا:

لَوْ عَلِمَ مُعَاوِيَةُ أَنَّ عِنْدَ أَهْلِ الْكُوفَةِ مَتَّعَةً مَا اجْتَرَأَ عَلَى أَنْ
يَأْخُذَ حَجَرًا وَاصْحَابَهُ مِنْ بَيْنِهِمْ حَتَّى يَقْتُلَهُمْ بِالشَّامِ۔

”اگر معاویہ کو یہ معلوم ہوتا کہ اہل کوفہ کوئی طاقت رکھتے ہیں تو وہ اس بات کی
جرات نہ کرتے کہ حجرؓ اور ان کے رفقاء کو ان کوفے والوں کے درمیان سے پکڑ
لیتے اور شام میں لے جا کر انہیں قتل کر دیتے۔“

گویا کہ حضرت حجرؓ اور ان کے ساتھی تو درکنار حضرت عائشہؓ کے نزدیک سارے کوفے والے
بل کر بھی اہل متعہ نہیں تھے، جن پر باغیوں کا اطلاق ہو سکتا۔ مگر ہمارے مفتی صاحب ان کے
باغی اور لائق قتل ہونے کا فتویٰ دے رہے ہیں! پھر ان باغیوں کا حال یہ تھا کہ ان چودہ آدمیوں
کو پابند سلاسل کرنے کے بعد صرف دو آدمی انہیں بھیڑوں کی طرح ہانک کر دمشق تک
اور پھر وہاں سے مرج عذرار کے جنگل تک لے گئے اور وہاں آدمیوں کو ذبح کر دیا گیا لیکن ان کے
بہینہ مفروز اور روپوش ساتھیوں یا دوسرے ہوا خواہوں میں سے کوئی ان کی مدد کو نہ پہنچا، نہ قتل
کے بعد ہی کسی نے حرکت کی۔ یہ وہ باغی ہیں جن کے بارے میں یہ فرمایا گیا کہ اگر یہ قتل نہ ہوتے
تو ان کے ساتھ ایک لاکھ آدمیوں کو قتل کرنا پڑتا!

ان ”باغیوں“ کی جو جھڑپ کندرہ میں زیاد کی پولیس سے ہوئی ہے اور اس میں جو زود
خور دہوئی ہے اُسے محمد تقی صاحب نے ایک باقاعدہ جنگ سے تعبیر کیا ہے ”جس میں لاشیاں
اور پتھر استعمال ہو رہے تھے اور زرمیہ اشجار پڑے جا رہے تھے۔“ یہ بھی یاد رہے کہ یہ اُس
زمانے کی بات ہے جب کہ ہر گھر میں تیر، تلوار، برچھے، نیزے تیار رہتے تھے۔ مگر فریقین
نے لڑائی بھی لڑی تو پتھر یا لکھی سے جو اسلحہ یا آلہ جارحہ کی تعریف ہی میں نہیں آسکتے۔ اس
کی وجہ ظاہر ہے۔ جہاں تک حضرت حجرؓ اور ان کے ساتھیوں کا تعلق ہے، وہ آلاست

سے مرج عذرار کا علاقہ وہ ہے جو سب سے پہلے حضرت حجرؓ بن عدی ہی کے ہاتھ پر فتح ہو کر اسلامی
سلطنت میں شامل ہوا تھا۔ تاریخوں میں منقول ہے کہ اس دیار میں سب سے پہلے تکبیر بلند کرنے والے
وہی تھے اور تقدیر میں یہ لکھا تھا کہ اسی مقام پر وہ قتل بھی کیے جائیں۔

حرب سے اس لیے مسلح نہ تھے کہ وہ باقاعدہ جنگ کی طاقت اور نیت نہیں رکھتے تھے اور زیادہ کے آدمی اسلحہ سے اس لیے نہیں بھرے کہ انہوں نے اس کا استعمال غیر ضروری سمجھا اور اس کے بغیر ہی شورش کو فرو کر لیا۔ اس منہ بھر اور پکڑ دھکڑ کی جو تفصیل تاریخوں میں بیان ہوئی ہے، اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اس میں کوئی شخص قتل ہوا ہو یا بڑی طرح مجروح ہی ہوا ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ اس سے شدید اثر بلوے اور فسادات ہر دور، ہر زمانے میں ہوتے رہے ہیں، لیکن ان پر کبھی بھی بغاوت کا اطلاق نہیں کیا گیا۔ خود ہماری مملکت پاکستان میں عوام نے متعدد مواقع پر پولیس کے لاشی چارج کا جواب انٹ پتھر سے دیا اور سیاسی نعرے بھی لگائے، کیا مفتی زادہ جناب عثمانی صاحب ان کے متعلق یہ فتویٰ دیں گے کہ وہ سب شرعی اصطلاح میں باغی اور واجب القتل تھے؟ عقل دنگ ہے کہ شرعی قوانین کی یہ نئی اور انوکھی تعبیرات کس علمی زعم کی بنا پر فرمائی جا رہی ہیں؟ پہلے یہ کہا گیا کہ حکام اور گورنروں پر قصاص، تعزیر یا تادان نہیں، خواہ وہ بخور صرح کے مرتکب ہوں۔ دیت اور تادان بھی دیا جائے گا تو حاکم کی ذات سے نہیں بلکہ عامۃ المسلمین کی جیب سے، یعنی بیت المال سے دیا جائے گا۔ اب یہ فرمایا جا رہا ہے کہ جو شخص ”حکومت کے غلات ہو، انتشار بہا کرنا چاہتا ہو، سب و شتم کا جواب سب و شتم سے دے، گرفتاری کے لیے اپنے آپ کو پیش کرنے کے بجائے مزاحمت کرے یا روپوش ہو جائے، اس کا جرم بغاوت سے کم نہیں ہے اور اس کی سزا قتل ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ جرائم جن کو بغاوت کا نام دیا جا رہا ہے اور جن پر مسلمان کا خون ہر قدر دیا جا رہا ہے، ان جرائم پر تو ایک ذمی کا خون بہانا بھی اسلام نے جائز نہیں سمجھا ہے اور اسے اپنے ذمے سے خارج نہیں کیا ہے۔ اگر اس طرح کے مفتیوں کو حکومت یا عدالت کی کرسی پر بٹھا دیا جائے تو قانون اسلامی بازیچہ اطفال بن کر رہ جائے گا اور مسلمانوں کو یہاں وہ حقوق و تحفظات بھی حاصل نہ رہ سکیں گے جو ایک اسلامی حکومت میں کفار اور اہل ذمہ کو حاصل ہو سکتے ہیں۔ عثمانی صاحب سے میری گزارش ہے کہ وہ براہ کرم اپنے والد ماجد مفتی محمد شفیع صاحب سے یہ استفتا فرمائیں کہ اگر آج کوئی گورنر مسلمانوں کے مجمع عام میں اٹھ کر تقریر کرے اور اس میں حضرت علیؑ کو برا بھلا

کہے، اور اس پر کچھ مسلمان صبر نہ کر سکیں اور گورنر پر مجبوتوں کی ہارسش کریں، اور گورنر حیب ان کو گرفتار کرنے کے لیے پولیس بھیجے تو وہ پولیس کا مقابلہ لاکھوں اور پتھروں سے کریں، تو کیا وہ سب باغی اور واجب القتل ہوں گے؟ مفتی صاحب اس کے جواب میں جو فتویٰ دیں وہ براہ کرم شائع کر دیا جائے۔

میں عثمانی صاحب کو مشورہ دوں گا کہ وہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۱۲۳ اور ۱۲۴ الف کا ذرا مطالعہ فرمائیں۔ یہ قوانین ایک کافر، اجنبی اور فاتح قوم نے ایک مغلوب و مفتوح قوم پر نافذ کرنے کے لیے بنائے تھے ان میں سامراجی اقتدار و تسلط کو مستحکم کرنے اور اور قائم رکھنے کا پورا پورا اہتمام کیا گیا تھا اور محکوم اقوام کے شہری حقوق کم سے کم تجویز کیے گئے تھے۔ دفعہ ۱۲۴ کے تحت صدر یا گورنر کو بزور اپنے فرائض و اختیارات کے استعمال سے روکنا، ان میں مداخلت ہونا اور ان پر حملہ آور ہونا فوجداری مجرم ہے اور اس کی زیادہ سے زیادہ سزاسات سال قید ہے۔ اس کے بعد دفعہ ۱۲۴ الف ہے، جس میں حکومت کے خلاف نفرت، حقارت اور عدم وفاداری کے جذبات ظاہر کرنے اور پھیلانے کو بغاوت قرار دیا گیا ہے، مگر اس کی سزا بھی موت نہیں، بلکہ زیادہ سے زیادہ جیل و دوا کی سزا تجویز کی گئی ہے۔ اور اس دفعہ کی توضیح میں یہ بات بھی درج ہے کہ جائز قانونی ذرائع سے کام لے کر حکومت کے اقدامات پر تنقید کرنا اور ان میں تبدیلی کا مطالبہ کرنا جرم نہیں ہے۔ اب قوانین شرعیہ کی جو تفسیر و تشریح عثمانی صاحب پیش فرما رہے ہیں، اس کی رو سے ان دونوں دفعات میں ترمیم کر کے ان میں زیادہ سے زیادہ سزا لازماً موت مقرر کرنی ہوگی۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کے حال پر رحم فرمائے، اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ۔

ۛ گزہیں مکتب و ہمیں ملا کارِ طفلان تمام خواہ شد

حضرت مخمر کا مقدمہ اور اس کی روداد

حضرت مخمرؒ اور آپ کے ساتھیوں کے جرائم کی حقیقت واضح ہو جانے کے بعد اب یہ دیکھنا بھی ضروری ہے کہ ان کے خلاف بغاوت کا جو مقدمہ بنایا گیا اور جس طرح شہادتیں فراہم کی گئیں، ان میں کہاں تک اسلام کے قانون قضا اور عدل و انصاف کے تقاضوں کو ملحوظ

رکھا گیا۔ تاریخ طبری جلد ۴ میں صفحہ ۱۹۰ سے لے کر صفحہ ۲۰۸ تک اس واقعہ کی پوری تفصیلات موجود ہیں۔ ان صفحات کا حوالہ عثمانی صاحب نے بار بار دیا ہے اور مولانا مودودی پر ضروری باتیں حذف کرنے کا الزام لگا کر کہا ہے کہ ”ہم ان باتوں پر تنبیہ کریں گے“ اب جن اجزاء کو انہوں نے خود حذف کیا ہے اور بحث و تنقیح کے جن ضروری پہلوؤں کو نظر انداز کیا ہے، میں بھی اُن کی نشان دہی کیے دیتا ہوں۔ طبری میں صفحہ ۹۹ پر یہ بات درج ہے کہ زیاد نے حضرت حجرؓ کے بارہ ساتھیوں کو بھیل میں ڈال دیا اور پھر محلوں کے سرداروں کو بلا کر کہا کہ ”حجرؓ کے بارے میں تم نے جو کچھ دیکھا ہے، اس کی شہادت دو“ لیکن اس پوری بحث میں یہ بات کسی جگہ مذکور نہیں ہے کہ شہادت کے وقت حضرت حجرؓ اور اُن کے ساتھیوں کو بھی اپنا بیان یا صفائی پیش کرنے یا کسی گواہ پر حرج کرنے کا موقع دیا گیا ہو۔

اسلام کا قانون عدالت

ابوداؤد میں حضرت عبداللہ ابن زبیرؓ سے روایت ہے :

قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الخصمين يقعدان
بين يدي الحاکم۔

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ دینے والی منابطہ بیان فرمایا ہے کہ
مقدمے کے فریقین دونوں محاکم کے روبرو بیٹھیں۔
آخری نے مزید فرمایا :

فاذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقض حتى تسمع كلام
الآخر كما سمعت كلام الاول۔

”جب دونوں فریق تمہارے سامنے بیٹھ جائیں تو فیصلہ نہ کرو جب تک کہ
دوسرے کی بات بھی نہ سن لو جس طرح تم نے پہلے کی بات سنی۔

حضرت عمرؓ نے جو ہدایت نامہ آداب قضا کے متعلق حضرت ابو موسیٰ اشعرؓ کو بھیجا تھا،
وہ متعدد کتب فقہیہ میں منقول ہے، اس میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں :

سوّ بين الناس في وجهك ومجلسك حتى لا يياس الضعيف

من عدالت ولا یطمع الشریعت فی حیثک۔

”تم لوگوں کی جانب متوجہ ہونے اور اپنا اجلاس منعقد کرنے میں مساوات قائم کرو تاکہ کمزور تمہارے عدل سے مایوس نہ ہو اور بڑے غاڈان والا تم سے بے انصافی کی طمع نہ کرے۔“

ملزمین کے خلاف ان کی غیر موجودگی میں گواہیاں لینا ارشادات نبویؐ اور اسلامی اصول قضاء کے باطل خلاف ہے۔ اس پر اس شہادت کا اطلاق ہی نہیں ہو سکتا جو اثبات جرم کے لیے بنیاد بن سکے۔ پھر اسلامی قانون شہادت کے مطابق یہ بھی ضروری ہے کہ ہر گواہ کی گواہی الگ الگ لی جائے تاکہ پہلے کی گواہی سے دوسرا متاثر نہ ہو اور ان کی شہادت میں اگر اختلاف ہو جو ملزم کے حق میں مفید ہو، تو وہ اس فائدے سے محروم نہ ہو۔ لیکن زیادہ کے سامنے چار اصحاب کی گواہی جس طرح تاریخ میں درج ہے، جسے عثمانی صاحب نے بھی نقل کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب گواہوں نے بیک زبان اور بیک وقت ایک ہی گواہی دی ہے۔ تاہم اگر عثمانی صاحب کے وضع کردہ اصول ”عدم ذکر و ذکر عدم“ کے تحت یہ فرض کر لیا جائے کہ سب شہادتیں باری باری سے ملزمین کے سامنے پیش ہوئی تھیں اور انہیں بھی صفائی یا جرح کا موقع دیا گیا تھا مگر تاریخ میں ساری تفصیلات کو حذف کر کے صرف شہادت کا وہ منہمون بیان کر دیا گیا ہے جو تمام گواہوں کے مابین قدر مشترک تھا، تب بھی اس شہادت سے جرم بغاوت ہرگز ثابت نہیں ہوتا۔ چاروں حضرات کی گواہی یوں نقل کی گئی ہے:

”مجرمانے اپنے گرد جتنے جمع کر لیے ہیں اور خلیفہ کو کھلم کھلا گالیاں دی ہیں اور امیر المؤمنین کے خلاف جنگ کرنے کی دعوت دی ہے اور ان کا عقیدہ یہ ہے کہ آل ابی طالب

سے معین الحکام متاخر ادب القاصی انصاف کے حوالے سے درج ہے: لو شہد شاہدا وفسر الشہادۃ ثم شہدا الآخر فقال اشہد علی مثل شہادۃ صاحبی لا یقبل۔ اگر ایک گواہ شہادت دے اور اس کی تفصیل بیان کرے، پھر دوسرا گواہ کہے کہ میں اپنے ساتھی کی گواہی کے مثل گواہی دیتا ہوں تو دوسرے کی گواہی قبول نہ ہوگی۔“

کے سوا خلافت کا کوئی مستحق نہیں۔ انہوں نے ہنگامہ برپا کر کے گورنر کو نکال باہر کیا اور یہ ابو تراب (حضرت علیؓ) کو معذور سمجھتے اور ان پر رحمت بھیجتے ہیں اور ان کے دشمن اور ان سے جنگ کرنے والوں سے برادرت کا اظہار کرتے ہیں اور جو لوگ ان کے ساتھ ہیں، وہ ان کے ساتھیوں کے سرگروہ ہیں اور انہی جیسی رائے رکھتے ہیں۔

اس شہادت میں حضرت مجتبیٰ عدی اور آپ کے ساتھیوں کے جو جرائم بیان ہوئے ہیں، میں ان پر تفصیلی بحث کر چکا ہوں۔ ان میں سے کوئی جرم بلکہ ان کا مجموعہ مل کر بھی بغاوت کی شرعی و اصطلاحی تعریف میں نہیں آسکتا۔ پھر ہر فعل کو اپنے پس منظر سے کاٹ کر مبالغے اور رنگ آمیزی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ گورنر کو نکال باہر کرنے والی بات تو بالکل خلاف واقعہ ہے جو کسی تاریخ میں میری نظر سے نہیں گزری۔ گورنر کو نکال دینا تو درکنار خود حضرت حجرؓ اور ان کے ساتھی گرتے پڑتے بڑی مشکل سے جان بچا کر بھاگے اور ردپوش ہوئے تھے اور پھر زیادہ سے امان لے کر خود ہی حاضر ہو گئے تھے۔ بہر کیف ان چار اصحاب کی شہادت نقل کرنے کے بعد عثمانی صاحب لکھتے ہیں:

”پھر زیادہ نے پایا کہ ان چار حضرات کے علاوہ دوسرے لوگ بھی اس گواہی میں شریک ہوں، چنانچہ اس نے ان حضرات کی گواہی لکھ کر لوگوں کو جمع کیا، ان کو یہ گواہی پڑھ کر سنائی اور لوگوں کو دعوت دی کہ جو لوگ اس گواہی میں شریک ہونا چاہیں، وہ اپنا نام لکھوادیں۔ چنانچہ لوگوں کے نام لکھوانے شروع کیے، یہاں تک کہ ستر افراد نے اپنے نام لکھوا دیئے۔“

شہادت فراہم کرنے کے اس طریق کار کو اگر کیچنج تان کر کے کسی طرح حد جواز میں لایا جا سکتا ہو، تب بھی میں یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ گواہیاں لینے کا یہ طریقہ اسلامی عدل و انصاف کے

سہ واضح رہے کہ یہ بات علی الاطلاق صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ وہ لوگ حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ کی خلافت کو صحیح مانتے تھے اور حضرت عثمانؓ کی بھی خلافت پر نہیں بلکہ ان کے بعض اعمال پر معترض تھے۔ اس لیے ان کی صحیح پوزیشن یہ تھی کہ وہ حضرت معاویہؓ کے مقابلہ میں حضرت علیؓ اور ان کے صاحبزادوں کو خلافت کا مستحق سمجھتے تھے۔

بنیادی اور معیاری تصورات سے بالکل قریب ہے۔ آخر سیاسی اجتماعات اور پبلک جلسوں میں قراردادوں کی منظوری لینے، محضر ناموں پر لوگوں کے انگلیٹھے گولانے یا دستخط لینے اور مسلمانوں کی زندگی اور موت کا فیصلہ کرتے وقت گواہوں کی شہادت ریکارڈ کرنے میں کچھ تو فرق و امتیاز ہونا چاہیئے۔ ہمارے فقہاء نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ کسی گواہ کو کوئی خاص قسم کی "تلقین" نہ کی جائے جو اس کی آزادانہ رائے پر اثر انداز ہو سکتی ہو۔ چنانچہ امام سرخسی مبسوط جلد ۹ صفحہ ۲۰۲ پر فرماتے ہیں:

ولا ينبغي للقاضي ان يلقن الشهود ما تتم به شهادتهم في الحدوث
لانه مأمور بالاحتياط لعدم الحدوث لا لاقامته۔

"قاضی کو یہ ہے کہ وہ گواہوں کو ایسی بات نہ سمجھائے جس سے ان کی شہادت حد میں پائے تکمیل و ثبوت تک پہنچے۔ کیونکہ قاضی اس بات پر مامور ہے کہ کسی یہاں سے حد کو ٹالے، نہ کہ اسے قائم کرے۔"

اس کی روشنی میں ہم یہ باسانی فیصلہ کر سکتے ہیں کہ ایک پیشگی لکھی گئی "گواہی" تیار کر لینا اور صوبے کے گورنر کا لوگوں کو بلا کر یہ کہنا کہ اس گواہی میں کون کون شریک ہوتا ہے، شہادت فراہم کرنے کا یہ طریقہ اسلامی انصاف کے تقاضے کہاں تک پورے کر سکتا ہے۔ یہ حرکت تو آج اس ظلم و ستم کے دور میں بھی اگر کوئی گورنر کرے تو دنیا چیخ اٹھے۔

یہاں یہ بات بھی لائق وضاحت ہے کہ عثمانی صاحب نے یوں تو بہت سی غیر ضروری تفصیلات اور مکالمات وغیرہ کو تاریخ طبری نے نقل کر دیا ہے، لیکن جس مقام پر مندرجہ بالا گواہی لیے جانے کا ذکر ہے، وہاں سے بعض نہایت ضروری اجزاء کو حذف کر دیا ہے، امام ابن جریر نے اسی جگہ (جلد ۴، صفحہ ۲۰۲) لکھا ہے کہ پہلے ایک گواہ (ابو بروہ) سے گواہی لی گئی۔ پھر جو کچھ ہوا، وہ درج ذیل ہے:

فقال زياد علي مثل هذه الشهادة فاشهدوا اما والله لا

جهدنا على قطع خيط عنق الحائض الا حتى نشهدا سؤوس الاضربا

على مثل شهادته وكانوا اربعة ثمان زيادا دعا الناس فقال

اشہدوا علی مثل شہادۃ شمس الاسریاء فقرا علیہم الکتاب۔

”پھر زیاد نے کہا کہ اس شہادت کے مانند شہادت دو۔ خدا کی قسم میں اس خائن
دامق کی رگ گردن کاٹنے کی پوری جدوجہد کروں گا۔ پس محلوں کے سرداروں نے اسی
شہادت کے مطابق گواہی دی اور وہ چار تھے۔ پھر زیاد نے لوگوں کو بلایا اور کہا کہ
جس طرح محلوں کے سرداروں نے شہادت دی ہے، اسی طرح کی شہادت دو اور
انہیں وہ تحریری شہادت پڑھ کر سنائی۔“

دوسرے لفظوں میں اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ زیادہ معرفت گرفتاری سے پہلے ہی
قاتلانہ دھمکیاں دیتا رہا جسے عثمانی صاحب بھی نقل کر چکے ہیں، بلکہ وہ حضرت حجرؓ کے خلاف جس
وقت شہادتیں لے رہا تھا، اُس وقت بھی ایک قصاب کی طرح اپنی نیت اور ارادے کا برملا
اظہار کر رہا تھا کہ میں اس احمق اور غدار کو تہ تیغ کرنے میں پورا زور لگاؤں گا اور لوگوں سے کہہ
رہا تھا بلکہ ایک گواہی پڑھ کر سنارہا تھا کہ تم لوگ اس طرح کی گواہی دو۔ ابن جریرؒ کی تصریح کے
مطابق اس کے بعد ستر گواہوں نے دسمہ ہی گواہی دی۔ اس ساری نرواد کو پڑھتے ہوئے
آدمی یہ کہنے پر مجبور ہوتا ہے کہ اس زمانے کے سنگدل اور سفاک حاکم بھی شاید اتنی دور تک
نہ جاسکیں جہاں تک عثمانی صاحب کا یہ مدوح گور نہ پہنچ گیا۔

اسلامی قانون شہادت کی مزید خلاف ورزی

پھر مزید ایک واقعہ جو تاریخ طبری اور دوسری تاریخوں میں مذکور ہے اور جسے عثمانی
صاحب نے نظر انداز کر دیا ہے، وہ یہ ہے کہ ان گواہوں میں مشہور قاضی شریح بن حارث اور
شریح بن ہانی دونوں کا نام بھی زیاد نے درج کر دیا تھا۔ قاضی شریح کا اپنا بیان تاریخ طبری
اور البدایہ والنہایہ میں یہ درج ہے کہ میں نے گواہی صرف یہ دی تھی کہ حجرؓ ایک عبادت گزار
اور روزے دار شخص ہیں۔ اور شریح بن ہانی کا یہ قول منقول ہے کہ ”مجھے معلوم ہوا ہے کہ میرا
نام گواہوں میں درج کر دیا گیا ہے اور میں نے اس کی تردید کرتے ہوئے زیاد کو ملامت کی ہے۔“
صرف یہی نہیں بلکہ ابن جریرؒ نے آگے صفحہ ۳۲۲ بیان کیا ہے کہ جب زیاد نے حضرت حجرؓ
اور ان کے ساتھیوں کو حضرت وائل اور کثیر بن شہاب کی حراست میں امیر معاویہؓ کی طرف

ردانہ کیا اور ساتھ وہ ”شہادت نامہ“ بھی بھیجا تو شریح بن ہانی راستے میں انہیں جاملے اور کثیرؒ کے حوالے ایک بند مکتوب کیا جو امیر معاویہؓ کے نام تھا۔ کثیرؒ نے اس کا مضمون پوچھا تو شریح نے بتانے سے انکار کر دیا۔ اس پر کثیرؒ گھبرائے کہ نہ معلوم اس میں کوئی ایسی بات ہو جو امیر معاویہؓ کو ناپسند ہو اور وہ خط لینے پر آمادہ نہ ہوئے۔ پھر شریح نے وہ خط حضرت وائلؓ کے سپرد کر دیا اور انہوں نے امیر معاویہؓ تک پہنچا دیا۔ امیر معاویہؓ نے اسے کھولا تو اس میں شریح کی جانب سے تحریر تھا ”مجھے معلوم ہوا ہے کہ زیادؓ نے حجرؓ کے خلاف میری شہادت بھی درج کر کے بھیجی ہے۔ میری شہادت یہ ہے کہ وہ نماز قائم کرتے ہیں، زکوٰۃ دیتے ہیں، ہمیشہ حج و عمرہ کرتے ہیں، نیکی کا حکم دیتے ہیں، بُرائی سے روکتے ہیں۔ اُن کے خون اور مال پر دست درازی حرام ہے۔“

اس کے صاف ظاہر ہے کہ زیادؓ نے جعل سازی اور شہادتِ زور کے کبیرہ گناہ کا ارتکاب کیا تھا اور گواہوں کو سکھانے پڑ جانے کی ہر کوشش کے باوجود اس نے جب دیکھا بعض گواہ اس کے مطلب کی گواہی نہیں دیتے تو اس نے ان کی طرف سے خود جھوٹی گواہی گھڑ کر درج کر دی۔ زیادؓ کی یہ مجرمانہ حرکت گواہیوں کے اس سارے دفتر کو مستحضر اور اور ناقابلِ وثوق بنا دیتی ہے۔ کیونکہ جو شخص ایک گواہ پر بہتان ہاندھ سکتا ہے، وہ ایک سے زائد پر بھی ہاندھ سکتا ہے۔ مولانا عثمانی صاحب نے ابنِ غیلان کو شک کا فائدہ دے کر بری الذمہ ثابت کرنے میں تو بڑا زور صرف کیا تھا، مگر یہاں حضرت حجرؓ کے معاملے میں معلوم نہیں ملزم کو شک کا فائدہ ملنے کا اصول کہاں غائب ہو گیا؟ پھر عجیب تر بات یہ ہے کہ امیر معاویہؓ نے اس صورتِ حال کے سامنے آہانے پر بھی یہ ضروری خیال نہ فرمایا کہ شریح یا دوسرے گواہوں کو یا زیادؓ کو بلا کر ملزمین کے سامنے بیان لیے جائیں اور مزین کو کبھی بیان اور برج کا موقع دیا جائے۔

لے گواہوں کی گواہی کے وقت ملزموں کی موجودگی میں طرح دوسرے عدالتی تقاضوں میں لازم ہے، اسی طرح اسلام میں بھی ہے۔ شہادت علی الغائب اور قضا علی الغائب بعض خاص صورتوں کے ماسوا جائز نہیں۔ موجودگی کے ساتھ گواہوں کے لیے برج کا حق بھی مسلم ہے، جس کے بغیر شہادت ناقابلِ اعتماد ہے۔ حضرت مغیرہؓ پر خلافتِ فاروقی میں زنا کا جو مقدمہ قائم ہوا تھا، وہ حضرت مغیرہؓ کی گواہوں پر برج ہی کے باعث ثابت نہ ہو سکا تھا اور اُن گواہوں پر حدِ قذف جاری کی گئی تھی، حالانکہ گواہوں میں صحابی بھی تھے۔ گواہ تو درکنار امیر معاویہؓ کو طرین کی شکل دیکھنا بھی گوارا نہ تھی۔ ان کا ذہبی نے اعلام النبلاء میں ان کا قول نقل کیا ہے ”لا احب ان اراہم۔“

بلکہ دو گواہ جو قید ہوں کو ساتھ لائے تھے ان کے اور قید ہوں کے بیان بھی آمنے سامنے نہیں لیے گئے اور بس زیادہ کی بھیجی ہوئی گواہی اور رپورٹ پر قتل کا فیصلہ کر ڈالا گیا، حالانکہ زیادہ کی تحریر کی حیثیت ایک تفتیشی افسر کی ڈائری سے زیادہ کی نہیں تھی اور جب تک باقاعدہ عدالتی کارروائی کے مطابق اسے فریقین کے سامنے ثابت نہ کیا جاتا، اس پر شہادت کا اطلاق نہیں ہو سکتا تھا۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ اس پوری کارروائی کے دوران میں ایک مرتبہ بھی زیادہ یا امیر محلویہ نے ملزموں کو یہ موقع نہیں دیا کہ وہ اپنا بیان دے سکیں یا اپنے خلاف گواہی سن سکیں یا کسی گواہ پر جرح کر سکیں۔ بلکہ انہیں آخر وقت تک یہ بھی نہ معلوم ہو سکا کہ وہ کس انجام سے دوچار ہونے والے ہیں۔ تاریخ طبری (جلد ۴ صفحہ ۲۰۲) میں تصریح ہے کہ جب سامع ملزم فریج عذرانہ کے مقام پر جوس کر دیئے گئے تو وہاں انہیں مزید یہ جیتے کے ذریعے سے معلوم ہوا کہ انہیں قتل کی سزا ملنے والی ہے۔ اس پر حضرت حجرؓ نے مزید سے کہا کہ وہ امیر معاویہؓ سے جا کر کہیں کہ ”ہم اپنی بیعت پر قائم ہیں۔ ہمارے خلاف گواہی عداوت و انتہام پر مبنی ہے۔“ مزید نے یہ پیغام پہنچا دیا مگر امیر معاویہؓ نے اس کے جواب میں فرمایا:

زیادہ صدق عندنا مباحجور۔

”زیادہ ہمارے نزدیک حجرؓ سے زیادہ بکا ہے۔“

عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ زیادہ نے ”گواہیوں کا صحیفہ شرعی اصول کے مطابق حضرت وائل اور حضرت کثیرؓ کو دیا کہ وہ حضرت معاویہؓ کو پہنچائیں۔ معلوم نہیں شرعی اصول کے مطابق صحیفہ پہنچانے سے مراد کیا ہے؟ میں سمجھتا ہوں کہ عثمانی صاحب غالباً اسے ”کتاب القاضی الی القاضی“ یا ”شہادۃ علی الشہادۃ“ کے فقہی قاعدے کے تحت لا کر اس کارروائی کو شرعی اصول کے مطابق قرار دینا چاہتے ہیں۔ یہ شہادت ”جیسی کچھ بھی تھی اور جیسے کچھ“ آداب قضا کو ملحوظ رکھتے ہوئے حاصل کی گئی تھی، اس پر تو میں اوپر روشنی ڈال ہی چکا ہوں۔ مگر میں عثمانی صاحب پر یہ بھی واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ اول تو انتظامی حاکم، یعنی گورنر کو قاضی قرار دینا ایک انوکھی کج ہے۔ پھر فقہائے حنفیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ کتاب القاضی الی القاضی یا شہادۃ علی الشہادۃ غیر فوجداری یعنی دیوانی و مالی (Civil) معاملات ہی میں معتبر ہے، حدود و قصاص میں فوجداری (Criminal)

معاملات میں ہرگز معتبر نہیں ہے۔ وہ فقہ کی کوئی کتاب اٹھا کر خود ہی دیکھ لیں، میں حوالے کہاں تک نقل کرتا ہوں۔ فقہاء حنفیہ نے اس کی وجہ بھی بیان کر دی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ایک قاضی کے مکتوب کا دوسرے کے لیے قابل قبول ہونا اور اسی طرح ایک شاہد کا دوسرے شاہد کی شہادت کو پیش کرنا خلافت قیاس ہے اور اسے صرف استحساناً جائز سمجھا گیا ہے۔ ورنہ یہ دونوں ”شبہ“ سے خالی نہیں ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ تحریر اصل قاضی کے بجائے کسی غیر کی ہو یا شہادت نقل کرنے میں سہو ہو جائے، اور فوجداری جرائم میں بیانات و شہادات کا ہر قسم کے شک و شبہ سے بالاتر ہونا ضروری ہے۔ اس لیے زیادہ کا ہو مکتوب اور گواہیوں کا جو صحیفہ امیر معاویہؓ کے پاس پہنچا تھا، وہ اس اصول کے مطابق بھی ہرگز کسی قانونی قدر و قیمت کا حامل یا اعتماد کے لائق نہ تھا لیکن حیرت بالائے حیرت ہے کہ محمد تقی صاحب پھر بھی فرماتے ہیں کہ ”حضرت معاویہؓ کو مجروح کی شہادتوں کا پہلے ہی علم تھا، اب اُن کے پاس چوالیس قابل اعتماد گواہیاں ان کی باغیانہ سرگرمیوں پہ پہنچ گئیں۔ مجرم بغاوت کو ثابت کرنے کے لیے اس سے بڑھ کر اور کیا دلیل ہو سکتی ہے۔ جرم روڈ روشن کی طرح ثابت ہو گیا اور بغاوت کی سزا موت ہے!“ اس ارشاد سے انہوں نے اصول فقہ میں ایک اور نادر اضافہ فرلایا ہے، اور وہ یہ ہے کہ حاکم کے فیصلے میں کسی شخص کے متعلق اس کے مجرم ہونے کا پیشگی علم بھی جائز طور پر دخل ہو سکتا ہے۔ یہ وہ بات ہے جو اسلامی فقہ تو درکنار، دنیا کے کافرانہ قوانین تک میں غلط سمجھی جاتی ہے۔

ع ان کار از تو آید و مردان چہیں کنند

پھر عثمانی صاحب لکھتے ہیں ”اس کے باوجود حضرت معاویہؓ نے بعض صحابہؓ کے کہنے پر چھ افراد کو چھوڑ دیا اور اٹھ کو قتل کرنے کا حکم دیا۔ سوال یہ ہے کہ اس دو گونہ اور امتیازی سلوک کی وجہ کیا ہے؟ عثمانی صاحب نے اس سوال کا نیا جواب یہ دیا ہے کہ باغی کا قتل واجب نہیں، صرف جائز ہے، اس لیے امیر معاویہؓ نے جسے پایا قتل کرا دیا، جسے پایا معاف کر دیا۔ ع تا طعنه سر بگر یسباں کہ اسے کیا کہیے! اس کے معنی تو یہ ہیں کہ عثمانی صاحب حضرت معاویہؓ کو ما شاء اللہ یخفیہ و یمن یشاء و یعدیب من یشاء کے مقام عالی پر فائز کرنا چاہتے ہیں اور یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ معاملہ عدالت کا نہیں مشیت کا تھا!

میں یہ حقیقت کھول کر بیان کر چکا کہ اول تو یہ اصحاب ہرگز باغی نہ تھے، اور بالفرض اگر تھے بھی تو گرفتار ہو جانے کے بعد مجرور مجرم بغاوت کی سزا ہرگز قتل نہیں ہے۔ اب میں عثمانی صاحب سے مطالبہ کرتا ہوں کہ وہ گھما کر بات کرنے کے بجائے صاف صاف بتائیں کہ باغی اس کا قتل ان کی تحقیق میں عدل کے تحت آتا ہے یا تعزیر کے تحت؟ مجرموں کا مجرم اور ان کے خلاف شہادت یکساں ہو تو بعض کو چھوڑنا اور بعض کی گردن مار دینا کیا معنی رکھتا ہے؟ اگر یہ کہا جائے کہ مجرور ان کے سرغنہ تھے تو فقط ان کا مجرم شدید تر تھا، باقی تو مجرم میں برابر تھے، پھر ان میں سے بھی صرف چند کا انتخاب برائے قتل کس بنا پر ہوا؟ واقعہ یہ ہے کہ جن لوگوں کو رہا کیا گیا، اس بنا پر کیا گیا کہ ان کے کسی دوست یا عزیز نے سفارش کر دی۔ حالانکہ قصاص و حدود میں شفاعت کرنا اور اُسے مان لینا اسلامی نقطہ نظر سے ہرگز جائز نہیں ہے۔ پھر عجیب تر چیز یہ ہے کہ جن لوگوں کے نام زیادتی رپورٹ میں بطور گواہ درج تھے، انہی میں سے بعض حضرات ایسے ہیں جنہوں نے بعض ملزموں کی سفارش کر کے انہیں رہا بھی کرایا ہے۔ پھر جو سفارش بھی کی گئی، اس بنا پر نہیں کہ فلاں شخص بے گناہ یا بے ضرر ہے، بلکہ محض اس بنا پر کہ یہ ہمارا آدمی ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ دو طرفہ کثیت کے خصائص میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ایک طرف ملزم کے خلاف شہادت دی جائے، دوسری طرف اسے چھڑانے کے لیے سفارش کی جائے اور اُسے قبول بھی کر لیا جائے۔ اور جس کا کوئی سفارشی نہ ہو اُسے قتل کر دیا جائے۔ اسلام کے تصور عدل و انصاف کے ساتھ اس سے بڑا اور سنگین تراستہزار اور کیا ہو سکتا ہے؟

صاحب التوضیح والتلویح کا موقف

اگر مولانا محمد تقی صاحب اس بات سے بے خبر ہیں تو میں ان کے علم میں لانا چاہتا ہوں کہ حضرت حجر بن عدی کو باغی اور مباح الدم قرار دینا تو درکنار بعض علماء نے سلف نے صاف طور پر امیر معاویہ کے خلاف قتل صحابہ کا الزام عائد کیا ہے۔ یہاں میں ایک مثال پیش کیے دیتا ہوں۔ التوضیح اور اس کی شرح التلویح درس نظامی کی ایک مشہور متداول کتاب ہے۔ میرے سامنے اس وقت مطبع نوکشتہ ۱۳۹۲ھ کا مطبوعہ نسخہ ہے۔ اس میں شرائط راوی، انقطاع، ارسال اور حدیث القضا بشاہد و یحییٰ پر بحث کرتے ہوئے صفحہ ۳۱۱ پر صاحب توضیح

فرماتے ہیں:

وذكرني المبسوط ان القضاء بشاهد ادين بداعة واول
من فتنى به معاوية۔

”مبسوط میں مذکور ہے کہ مدعی کے حق میں ایک گواہ اور قسم کی بنا پر فیصلہ دینا
بدعت ہے اور پہلے شخص جنہوں نے ایسا فیصلہ دیا وہ معاویہؓ ہیں۔“
اس عبارت کی تشریح میں صاحب تلویح لکھتے ہیں:

ليس المراد ان ذالك امر ابتداء معاوية في الدين بناء
على خطائه كالبغي في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة
لانہ قد وشر فيه الحديث الصحيح۔

”اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ کوئی ایسی بدعت تھی جو امیر معاویہؓ نے دین کے
معللے میں اختیار کی ہو اور جس کی بنیاد ان کی ایسی خطا پر ہو جس طرح کہ بغاوت، امام
وقت کے خلاف محاربہ اور قتل صحابہ ہے۔ قضا بشاہد دین کے معللے میں حدیث
صحیح موجود ہے۔“

اب یہاں علامہ سعد الدین تفتازانی نے صاف طور پر امیر معاویہؓ کو بغاوت، امام وقت کے
خلاف جنگ اور قتل صحابہؓ کا مرتکب ٹھہرایا ہے۔ صحابہ جمع کا معنی ہے جس کا مطلب یہ ہے
کہ ان کے نزدیک امیر معاویہؓ متعدد صحابہ کرامؓ کے قتل کے موجب ہوئے ہیں۔ حضرت عکرم
بن عمرو کا امیر معاویہؓ کی قید میں وفات پانا میں پہلے بیان کر چکا ہوں۔ دوسرے صحابی
حضرت حجرؓ ہیں جو ناحق امیر معاویہؓ کے ہاتھ سے قتل ہوئے ہیں۔ اب اگر حضرت حجرؓ صحابی
نہیں ہیں یا برائے بغاوت ان کا قتل روا تھا تو پھر عثمانی صاحب براہ کرم مجھے بتائیں کہ
وہ اور کون کون سے صحابہ کرامؓ ہیں جنہیں امیر معاویہؓ نے قتل کرایا ہے؟ علامہ تفتازانی بغاوت،
محاربہ اور قتل صحابہ کا ذکر بہر حال امیر معاویہؓ کی خطا کے طور پر کر رہے ہیں۔ اگر حضرت
حجرؓ کا قتل بالحق تھا تو پھر قتل صحابہ کا ذکر بطور بدعت و خطا جو تلویح میں درج ہے اور امیر
معاویہؓ کو جس کا ذمہ دار ٹھہرایا گیا ہے، اس کے آخر کیا معنی ہیں؟ اس کتاب کو جو دین آئے

چھ سو سال سے زائد کا عرصہ گزر چکا ہے اور ہمارے مدارس میں اس کی تدیس برابر جاری ہے۔ بعض حضرات علامہ سعد الدین تفتازانی کے اس طرح کے اقوال کی بنا پر ان کے خلاف شیعہ ہونے کا بے بنیاد الزام مائد کر دیتے ہیں۔ بلکہ علامہ موصوف پر کیا موقوف ہے، بعض دوسرے ائمہ اہل سنت، جنہوں نے حضرت علیؑ یا حضرات حسینؑ کے فضائل و مناقب بیان کر دیئے ہیں یا سنیاتِ نبویہ کو وائسگاف انداز میں بیان کر دیئے ہیں، ان کے خلاف بھی تشیع کا الزام بلا تکلف لگا دیا جاتا ہے۔ مثلاً امام ابن جریرؒ، ائمہ فقہار اربعہ، امام نسائی، امام حاکم جیسے ائمہ سلف بھی اس بے با الزام سے نہیں بچ سکے۔ میرے لیے یہاں بیچ میں اس مسئلے پر مفصل بحث کرنا تو ممکن نہیں، البتہ علامہ تفتازانی کے متعلق جو کچھ مآلی قاریؒ کی تالیف شرح فقہ اکبر میں لکھا ہے، اسے میں یہاں نقل کیے دیتا ہوں، مآلی قاریؒ خلفائے راشدین کی ترتیبِ افضلیت کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے پہلے نقل فرماتے ہیں کہ اکثر علماء کے نزدیک حضرت عثمانؓ، حضرت علیؑ کے افضل ہیں، مگر بعض متاخرین نے اس معاملے میں توقف اختیار کیا ہے اور شرح العقائد کے ایک محشیؒ اشارہ تفتازانی کی طرف ہے، نے کہا ہے کہ

فلا جهة للتوقف بل يجب ان يجزم بافضلية عليؑ۔

”توقف کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے بلکہ واجب ہے کہ حضرت علیؑ کو قطعی طور پر

افضل مانا جائے۔“

اس کے بعد فرماتے ہیں:

ولذا قيل فيه راحة من الرخص لكنه قومية بلامرئية اذ كثرت

فضائل عليؑ وكما لاحت عليه وقوات العقل فيه معني بحيث لا يمكن

انكساره ولو كان هذا رخصاً وتركاً للسنة لم يوجد من اهل الرواية

والدراية مني اصلاً فاياك والتعصب في الدين والتجذب عن الحق

اليقين۔

”اسی لیے کہا جاتا ہے کہ اُن میں دینی تفتازانی میں، بوسے رخص پائی جاتی ہے۔“

لیکن یہ بلاشبہ ایک افتراء ہے کیونکہ حضرت علیؑ کے فضائل و کمالات عالیہ بہت ہیں جو اس طرح تو اتر معنوی کے ساتھ منقول ہیں کہ ان کا انکار ممکن نہیں۔ اگر اسی چیز کا نام رفع اور ترک سنت ہے تو اہل ردایت و درایت میں کوئی سستی اصلاً نہ پایا جاسکے گا۔ لہٰذا خبردار! دین میں تعصب سے بچو اور حق الیقین سے اجتناب نہ کرو۔

(شرح فقہ اکبر، ملا علی قاری، ص ۱۳۴، مطبع مجتہبی، ۱۳۴۸ھ)

حضرت عائشہؓ کے تاثرات

مولانا مودودی نے لکھا تھا کہ حضرت حجرؓ جو ایک زاہد و عابد صحابی اور صلحائے امت میں ایک اونچے مرتبہ کے شخص تھے، ان کے قتل نے امت کے صلحاء کا دل دہلا دیا اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عائشہؓ اور ربیع گورنر خراسان کو یہ خبر سن کر سخت رنج ہوا۔ اس پر مولانا عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ ”جہلیٰ تک عبادت و زہد کا تعلق ہے، حجرؓ بن عدی شاید خارجیوں سے زیادہ عابد و زاہد نہ ہوں، لیکن کیا امت کا کوئی فرد یہ کہہ سکتا ہے کہ حجرؓ کا خارجی بہت زیادہ عابد و زاہد تھے، اس لیے ان کی بغاوتوں پر انہیں قتل کرنا حضرت علیؑ کا ناہائز فعل تھا؟ یہ پھر ایک بے بنیاد دعویٰ ہے جسے عثمانی صاحب نے پیش کر دیا ہے۔ کیا عثمانی صاحب تاریخی طوے پر یہ بات ثابت کر سکتے ہیں کہ حضرت علیؑ جس خارجی یا باغی کو قید کر لیتے تھے، اُسے قتل کر دیتے تھے؟ یا کوئی سفارشی جس کی جان بخشی کر لیتا تھا، اُسے چھوڑ دیتے تھے اور دوسرے قیدیوں کو ترغیب کر دیتے تھے؟ حضرت علیؑ کا اُسوہ تو یہی پہلے بیان کر چکا ہوں کہ اول تو وہ خوارج سے تعرض ہی نہیں فرماتے تھے اور جب خوارج خود قتال کی ابتداء کرتے تھے تب حضرت علیؑ دفاعی قتال کرتے تھے۔ خاتمہ قتال کے بعد آپؑ کا حکم اور عمل یہ تھا کہ اسیروں کو قتل نہ کیا جائے بلکہ رہا کر دیا جائے۔ یہ طریقہ آپؑ کا سب مقاتلین و محاربین کے بالمقابل تھا۔ جنگ یقین کے متعلق مورخین کا بیان ہے کہ امیر معاویہؓ کا ارادہ تھا کہ قیدیوں کو قتل کر دیا جائے مگر انہیں معلوم ہوا کہ حضرت علیؑ نے اپنے جنگی قیدیوں کو رہا کر دیا ہے تو امیر معاویہؓ نے فرمایا کہ اچھا ہوا کہ ہم نے قیدی قتل نہ کر دیئے۔ چنانچہ انہوں نے بھی اپنے قیدی چھوڑ دیئے۔

جہاں تک حضرت عائشہؓ کے اس قول کا تعلق ہے کہ اُسے معاویہؓ تمہیں حجرؓ کو قتل

کرتے ہوئے خدا کا ذرا خوف نہ ہوا؟ مولانا محمد تقی صاحب نے تسلیم کر لیا ہے کہ یہ تاریخ طبری میں موجود ہے، حالانکہ پہلے انہوں نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ مولانا مودودی نے جتنی کتابوں کا حوالہ دیا ہے، ان میں یا دوسری کسی کتاب میں بھی یہ الفاظ موجود نہیں ہیں۔ اس کے برعکس واقعہ یہ ہے کہ نہ صرف تاریخ طبری بلکہ دوسری کتابوں میں بھی حضرت عائشہؓ کا یہ قول منقول ہے۔ مثلاً الامابہ میں حضرت حجرؓ کے حالات بیان کرتے ہوئے حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ جب حضرت عائشہؓ کو معلوم ہوا کہ زیاد ان کے قتل کے درپے ہے تو آپ نے عبدالرحمن بن عمار کو امیر معاویہؓ کے پاس پیغام دے کر بھیجا کہ

اللہ اللہ فی حجرہ اصحابہ۔

”حجرؓ اور ان کے ساتھیوں کے معاملے میں خدا سے ڈریں۔“

مگر ان کے پہنچنے سے پہلے حضرت حجرؓ اور آپ کے پانچ ساتھی قتل ہو چکے تھے۔ حضرت عائشہؓ کا یہ قول الامابہ صفحہ ۳۵۵ پر موجود ہے۔ اسی مقام کے آگے پیچھے سے میلانا عثمانی صاحب نے متعدد دیگر اقوال نقل کیے ہیں مگر سخت تعجب ہے کہ یہ قول انہیں اس کتاب میں نظر نہ آسکا۔ بہرین حضرت عائشہؓ کی شدید ناراضی اور اضطراب ظاہر کرنے والے ان الفاظ کو نظر انداز کرتے ہوئے عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ ”اب یہ بھی سن لیجئے کہ خود حضرت عائشہؓ کی ذاتی رائے حجرؓ اور ان کے اصحاب کے بارے میں کیا تھی۔ امام ابن عبدالبرؒ نقل فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ نے یہ فرمایا تھا کہ حجرؓ اور ان کے اصحاب کے معاملے میں تم سے ابوسفیانؓ کی برو باری کہاں چلی گئی تھی؟ تم نے ایسا کیوں نہ کیا کہ انہیں قید خانوں میں بند رکھتے اور انہیں طاعون کا نشانہ بننے دیتے؟ یہ تھا حضرت عائشہؓ کے نزدیک برو باری کا زیادہ سے زیادہ تقاضا جو حجرؓ اور ان کے ساتھیوں کے ساتھ رواداری جاسکتی تھی مگر حجر بن عدی اور ان کے ساتھی بقول مولانا مودودی ”حق گوئی“ ہی کے مجرم تھے۔ اس ”حق گوئی“ کی کم سے کم سزا حضرت عائشہؓ کے نزدیک بھی قید خانہ ہی تھی۔“

عثمانی صاحب کا یہ ارشاد ستم ظریفی اور سخن فہمی کا ایک نادر نمونہ ہے ابن حجرؒ نے

حضرت عائشہؓ کا قول صرف یہ بیان کیا ہے۔

فبعثت الى معاوية عبد الرحمن بن الحارث الله الله في حجر
واصحابه۔

”پھر حضرت عائشہؓ نے عبد الرحمن بن الحارث کو معاویہ کے پاس یہ پیغام دے کر
بھیجا کہ حجر اور ان کے ساتھیوں کے معاملہ میں اللہ سے ڈرو۔“

آگے کی ساری عبارت ایک مکالمہ ہے جو عبد الرحمن اور امیر معاویہؓ کے درمیان ہوا۔ اس میں
سے کوئی بات بھی ایسی نہیں جو حضرت عائشہؓ نے فرمائی ہو یا ان کی جانب سے عبد الرحمن نے
نقل کی ہو، کیونکہ وہ تو سوال و جواب ہے جو عبد الرحمن اور امیر معاویہؓ کے درمیان ہوا تھا۔
عبارت یہ ہے:

فوجداه عبد الرحمن قد قتل هو وخمسة من اصحابه
فقال لمعاوية ابن عزم عنك حلم ابى سفیان فی حجر واصحابه
الاحبستهم فی السجون وعرضتهم للطاعون۔ قال حين غاب
عني مثلك من قومي۔ قال والله لا تعد لك العرب حليماً
بعد هذا ابداناً ولا سرايأ۔ قتلت قوما بعث بهم اليك اسارى
من المسلمين ؟

”عبد الرحمن (جب حضرت عائشہؓ کا پیغام لے کر پہنچے) تو انہوں نے دیکھا
کہ حضرت حجرؓ اور ان کے پانچ ساتھی قتل ہو چکے ہیں۔ عبد الرحمنؓ امیر معاویہؓ سے کہنے لگے
کہ ”حجرؓ اور ان کے ساتھیوں کے معاملے میں ابو سفیانؓ کا علم آپ سے کہاں غائب
ہو گیا؟ آپ نے انہیں قید خانوں میں کیوں نہ بند رکھا اور طاعون کا شکار کیوں نہ ہو
جانے دیا؟“ امیر معاویہؓ نے جواب دیا کہ آپ جیسے میری قوم کے افراد مجھ سے
دور ہوں (تو نتیجہ ظاہر ہے)۔ عبد الرحمنؓ بولے ”خدا کی قسم اہل عرب آپ کو اس کے
بعد کبھی بھی بردبار اور اہل الرائے شمار نہیں کریں گے۔ آپ نے ایسے مسلمانوں کو
قتل کر دیا جو آپ کے پاس قیدی بنا کر بھیجے گئے تھے؟“

اب یہ بات فی الواقع بڑی تعجب خیز ہے کہ مولانا محمد تقی صاحب نے حضرت عائشہؓ کا

اصل پیغام تو بالکل حذف کر دیا ہے، جو انہوں نے عبد الرحمن کے ذریعے سے امیر معاویہؓ کو بھیجا تھا (اور وہ صرف اتنا ہی تھا کہ آپؐ حجرت کے معاملے میں اللہ سے ڈریں، مگر آگے جو بات خود عبد الرحمن نے امیر معاویہ سے کہی تھی اُسے حضرت عائشہؓ کا قول قرار دے دیا۔

پھر قطع نظر اس بات کے کہ یہ قول (الاحبستہم فی السجون) حضرت عائشہؓ کا ہے یا کسی دوسرے شخص کا، اس سے ہر استنباط عجیب چیز ہے کہ اس قول کے قائل کا منشاء وہ عاویہ ہے کہ حضرت حجرت کو قتل کرنا تو ذرا سخت سزا تھی، البتہ یہ بات بالکل منصفانہ اور مناسب تھی کہ انہیں عیسٰی دوام کی سزا دے کر جیل خانہ میں مٹرنے یا طاعون میں مبتلا ہونے کے لیے پھوڑ دیا جاتا۔ کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ ہم بعض اوقات اپنے کسی مخاطب کو فہمائش کرنے کے لیے یا اس کے اعلیٰ اخلاقی جذبات سے اپیل کرنے کی غرض سے کہتے ہیں کہ فلاں کام کرنے کی بہ نسبت تو بہتر یہ تھا کہ آپ فلاں کے یا میرے گلے پر چھری پھیر دیتے۔ خود قرآن میں آیا ہے کہ جب برادرانِ یوسفؑ انہیں قتل کرنے پر تُل گئے تو ایک بھائی نے کہا کہ قتل نہ کرو، کسی اندھے کنوئیں میں ڈال دو۔ اب کیا اس اندازِ بیان سے کوئی سلیم الطبع آدمی یہ استدلال کر سکتا ہے کہ انصاف کا تقاضا بھی یہی تھا کہ حضرت یوسفؑ کو قتل کرنے کے بجائے انہیں کنوئیں میں پھینک دیا جاتا؟ اور کیا فی الواقع جب انہیں اندھے کنوئیں میں ڈال دیا گیا، تو یہ کوئی جائز و مباح فعل تھا؟ میرے لیے زیادہ تفصیلات نقل کرنا مشکل ہے، لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ حضرت عائشہؓ نے قتلِ حجرت سے قبل اور اس کے بعد بھی جس طرح اس پر نکیر و احتجاج کیا ہے، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک یہ فعل سخت ناپسندیدہ اور قطعاً غیر جائز تھا۔ یٰس ان کا ایک قول پہلے نقل کر چکا ہوں کہ حضرت حجرت کا برمِ دہ اصل بُرمِ ضعیفی تھا جس کی سزا مرگِ مغاہات کی صورت میں ظاہر ہوئی۔

امیر معاویہؓ نے مصر پر قبضہ کر لینے کے بعد حضرت عائشہؓ کے بھائی محمد بن ابی بکر کو وہاں نہایت بے دردی سے قتل کرا دیا تھا، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ چونکہ وہ حضرت عثمانؓ پر حملہ کرنے والوں میں شریک تھے اس لیے ان کی موت کے طبعی مددے کے باوجود حضرت عائشہؓ

نے ان کے قتل پر ایسا شدید احتجاج امیر معاویہؓ سے نہیں کیا اور ایسے سخت الفاظ میں ملامت و توبیخ نہیں کی جس طرح حضرت حجرؓ کے معاملے میں کی ہے۔ خود اصحاب کے مقام مذکور پر یہ الفاظ ہیں:

ثم قدم معاوية المدينة فدخل على عائشة فكان اول ما
بدأته به قتل حجر في كلام طويل جرى بينهما۔

”پھر جب معاویہؓ مدینے میں حضرت عائشہؓ کے پاس پہنچے تو انہوں نے سب
سے پہلے قتل حجرؓ کے مسئلے پر ان سے طویل گفتگو کی۔“

اب یہ مولانا عثمانی کی زبردستی ہے کہ انہوں نے ایک قول میں معنوی تحریر کر کے اس کا حضرت
عائشہؓ کی جانب انتساب کرتے ہوئے یہ لکھ دیا کہ ”تمہم اصل مسئلے پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ حجرؓ
کے تمام حالات سے واقف ہونے کے بعد حضرت عائشہؓ کی رائے ان کے ہارے میں
یہی تھی کہ وہ بغاوت کے مجرم تھے اور ان کے ساتھ خوب خدا اور بڑے دھاری کا زاہد سے زاہد
تقاضا یہ تھا کہ انہیں قید خانہ میں بند کر کے طاعون کا نشانہ بننے دیا جاتا۔“ مولانا عثمانی صاحب
کی اس طرح کی معنی آفرینیوں پر میں سوائے اس کے اور کیا کہوں کہ ع

سخن شناس نہ ای دلبر اخطا اینجاست

واقعہ یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کا کوئی ایک ہی قول نہیں، بلکہ متعدد اقوال ایسے
ہیں جن سے آپ کے خدشہ تاثر کا پورا اندازہ ہو جاتا ہے۔ مثلاً البدایہ جلد ۵ صفحہ ۵۵
پر ایک روایت ہے

لولا يغلبنا سفهاؤنا لكان لي ومعاوية في قتل حجر شأن۔

”اگر ہمارے سفہار ہم پر غالب نہ ہو جاتے تو قتل حجرؓ کے معاملے میں میرا

معاویہؓ کے ساتھ طرہ غلی اور ہی ہوتا۔“

۱۔ اسد الغابہ کے الفاظ میں ولما قدم معاوية المدينة دخل على عائشة فكان اول
ما قال له في قتل حجر في كلام طويل۔

طبری نے ایک دوسرا قول حضرت عائشہؓ کا یوں نقل کیا ہے:

لولا انالہ تغیر شیئاً الا الت بننا الاموسا الی اشد ما کنا
فیہ لغیرنا قتل حجر۔

”اگر ایسا نہ ہوتا کہ حالات کے بدلنے میں ہماری سعی کا نتیجہ موجودہ صورت سے

خراب تر نکلتا، تو ہم حجرؓ کو قتل نہ ہونے دیتے۔“

دیگر اصحاب کا رد عمل

حضرت عائشہؓ کے علاوہ دوسرے لوگوں نے جس شدید صدمہ و قلق کا اظہار کیا تھا، اس کی اہمیت کم کرنے کے لیے عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ ”مولانا مودودی نے خراسان کے گورنر ربیع کے محل قول کا حوالہ دیا ہے جو کوفہ اور شام سے سینکڑوں میل دور بیٹھے ہوئے تھے۔ حالانکہ سینکڑوں میل دور اگر حضرت حجرؓ کے قتل کی خبر پہنچ سکتی تھی تو اُس ”زبردست جنگ اور بغاوت“ کی خبر کیوں نہیں پہنچ سکتی تھی جسے حضرت حجرؓ کے سرمنڈھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اگر فی الواقع کوئی بغاوت یا لڑائی حضرت حجرؓ اور ان کے ساتھیوں نے برپا کی ہوتی تو لڑائی کی خبریں بھی اسی طرح دور دور تک پھیلتیں جس طرح قتل کی خبر پھیلی اور ربیع حارثی افسوس کے بجائے اطمینان ظاہر کرتے کہ بغاوت فرو ہو گئی اور باغی کیفر کردار تک پہنچ گئے۔ اس معاملے میں مولانا عثمانی صاحب نے جس طرح حضرت عائشہؓ کے موقف کو غلط رنگ میں پیش کرنے اور گورنر خراسان کے قول کو محفل کہہ کر اُسے ناقابل اعتبار ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، ایک طرف اس کو دیکھیے اور دوسری طرف ان کے محبوب مؤرخ ابن خلدون کا یہ بیان ملاحظہ کیجیے کہ:

اسرسلت عبدالرحمن الی معاویۃ یشفع فیہم واسفت

عائشۃ لقتل حجر وکانت تتثنی علیہ۔

”حضرت عائشہؓ نے امیر معاویہ کے پاس عبدالرحمن کو حضرت حجرؓ اور ان

کے ساتھیوں کے حق میں سفارشی بنا کر بھیجا..... اور حضرت حجرؓ کے قتل پر غمگین

ہوئیں اور ان کی قرعیت کیا کرتی تھیں۔“

بہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ اگر یہ لوگ فی الواقع مجرم بغاوت کے مرتکب تھے تو حضرت عائشہؓ نے ان کے لیے شفاعت اور اظہارِ افسوس کو کیسے جائز سمجھا اور ان کے حق میں قتل کے بعد ثنائیہ کلمات کیسے کہا کرتی تھیں جب کہ ان باغیوں نے نہ اقرارِ جرم کیا نہ اظہارِ توبہ و ندامت کیا؟ آخر ان کے مجرم کی حقیقت کبھی تو ام المؤمنینؓ پر منکشف ہونی چاہیے تھی۔ قتل کے کچھ عرصہ بعد جب امیر معاویہ کی اپنی ملاقات حضرت عائشہؓ سے ہوئی ہے، اُس وقت بھی حضرت عائشہؓ نے یاد پُرس اور فہمائش ہی کا انداز اختیار کیا ہے اور امیر معاویہ نے جواب میں معذرت خواہانہ الفاظ میں کہا ہے کہ ”میں کیا کرتا، زیاد ان کے قتل پر مصر تھا، یہ نہیں کہا کہ یہ لوگ باغی تھے، اس لیے ان کا قتل روائتھا اور آپ محض نادانیت کی بنا پر ان کی حمایت کر رہی ہیں۔ ربیع بن زیاد گورزِ خراسان کے قول کا حوالہ اگر مولانا مودودی نے محلِ ذیابہ تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس کی مزید تفصیل تاریخ میں مذکور نہیں ہے۔ ابن خلدون نے اس واقعہ کو اس طرح بیان کیا ہے :

فلما بلغ الربیع بن زیاد بخراسان قتل حجر مخط ذالک وقال
لا تزال العرب تقتل بعدہ صبرا ولوا نکروا قتله منعوا انفسهم
من ذالک لکنهم اقروا فذلوا۔ ثم دعا بعد صلوة جمعة لایام من
خبرہ وقال للناس انی قد مللت الحیوة وانی داعم فأتوا شمر
رفع یدیه وقال اللهم ان کان لی عندک خیر فاقبضنی الیک
عاجلا وامن الناس ثم خرج فما توازت ثیابہ حتی سقط فحمل
الی بیتہ ومات من یومہ۔ (تاریخ ابن خلدون، جلد ۲، ص ۱۴)

”جب ربیع بن زیاد کو خراسان میں حجرؓ کے قتل کی خبر پہنچی تو وہ اس پر سخت ناراض ہوئے اور کہنے لگے آج کے بعد عرب اسی طرح بے گناہ باندھ باندھ کر قتل کیے جاتے رہیں گے۔ اگر وہ اس قتل پر احتجاج کرتے تو وہ اس انجام سے اپنے آپ کو بچا لیتے، لیکن انہوں نے اس قتل کو انگیز کر لیا اس لیے وہ ذلیل ہو گئے۔ پھر اسی خبر کے چند روز بعد انہوں نے جمعہ کے بعد دعا شروع کی اور لوگوں سے کہا کہ میں اب زندگی سے اکتا گیا ہوں اور میں

دُعا مانگنے لگا ہوں، پس اس پر آمین کہو۔ پھر انہوں نے ہاتھ اٹھائے اور کہنے لگے ”اے اللہ اگر میرے لیے تیرے پاس خیر ہے تو مجھے اپنے ہاں جلدی بلا لے۔“ لوگوں نے آمین کہی، پھر وہ مسجد سے نکلے اور اپنے کپڑے بھی سنبھالتے نہیں پائے تھے کہ گر پڑے۔ پھر انہیں اٹھا کر گھر تک لے گئے اور اُسی دن ان کی وفات ہو گئی۔

مولانا مودودی نے جس بات کو ایمان کیا تھا، یہ ہے اس کی تفصیل بلکہ مندرجہ ذیل ہوئی تصویر! اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمر کے متعلق بھی مولانا نے لکھا تھا کہ انہیں بھی یہ خبر سن کر سخت رنج ہوا۔ اس پر مولانا عثمانی نے کوئی تبصرہ نہیں فرمایا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ حوالہ بھی محفل ہونے کی بنا پر ان کے نزدیک لائقِ توہین نہ ہو۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کا شدید الم انگیز رد عمل متعدد کتابوں میں منقول ہے۔ صاحب استیعاب فرماتے ہیں:

کان ابن عمر فی السوق فنعی الیہ حجر فاطلق حبوتہ وقام وقد علیہ الخیب۔

”حضرت ابن عمرؓ بازار میں تھے کہ انہیں حجرؓ کی موت کی خبر دی گئی۔ پس آپ نے اپنی چادر ڈھیلی کی، اٹھ کھڑے ہوئے اور بے اختیار روتے ہوئے آپ کی پیچ نکل گئی۔“

حافظ ابن حجرؒ الاصابہ میں فرماتے ہیں:

کان ابن عمر یتخبر عنہ فاحبر بقتلہ وهو بالسوق فاطلق حبوتہ ودلی وهو بیکی۔

”حضرت ابن عمرؓ حضرت حجرؓ کی خبر غیر معلوم کرتے رہتے تھے۔ پھر انہیں ان کے قتل کی اطلاع ملی جب کہ وہ بازار میں تھے۔ پس انہوں نے اپنی چادر کھولی اور روتے ہوئے بازار سے لوٹ آئے۔“

۱۔ تصویرے بہت لفظی اختلافات کے ساتھ بھی تفصیل میں اس واقعہ کی تاریخ طبری جلد ۴ ص ۲۱ پر مذکور ہے۔

۲۔ یہی الفاظ اُسد الغابہ میں حضرت حجرؓ کے حالات بیان کرتے ہوئے نقل کیے گئے ہیں۔

مولانا مودودی نے اس ضمن میں حضرت حسنؓ بصری کا ایک قول بھی نقل کیا ہے جس میں انہوں نے قتلی حجر کی خدمت کی ہے۔ مولانا عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ اس مقولے کے آخری جملے کو مولانا مودودی نے نقل نہیں کیا، ورنہ اس سے اس کا سارا مبہم کُل جاتا ہے اور وہ جملہ یہ ہے دِيْلًا لِهٖ مِنْ حَجَرٍ وَاصْحَابِ حَجَرٍ..... اس کا ترجمہ عثمانی صاحب نے کیا ہے: ”حجر اور اُن کے ساتھیوں کی وجہ سے معاویہؓ پر دردناک عذاب ہو۔“ یہ غلط ترجمہ کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”یہ الفاظ کھتے وقت ہمارا قلم بھی لرز رہا تھا، مگر ہم نے یہ اس لیے نقل کر دیئے ہیں کہ ان ہی جملوں سے اس روایت کی حقیقت بھی واضح ہو جاتی ہے۔ کیا حضرت حسنؓ بصری سے کسی درجہ میں بھی توقع کی جا سکتی ہے کہ انہوں نے اس بے دردی اور بے باکی کے ساتھ حضرت معاویہؓ کی شان میں یہ الفاظ استعمال کیے ہوں گے؟“ میں عثمانی صاحب کو اطمینان دلاتا ہوں کہ حضرت حسنؓ بصری جنہوں نے یہ الفاظ استعمال کیے یا طبری اور ابن اثیر وغیرہ جنہوں نے انہیں نقل کیا ہے وہ لغت عرب اور امیر معاویہؓ کی شان عثمانی صاحب سے زیادہ جانتے تھے۔ ویل کے معنی اصلاً دردناک عذاب کے نہیں بلکہ بُرائی، خرابی اور افسوس کے ہیں، اگرچہ یہ لفظ عذاب کے لیے بھی مستعمل ہے۔

قِيلَ لِّلْمُصَلِّينَ يُوَلِّتُنَّ اٰمَاحَاجُكُمۡ يُوَلِّتُنَّ اٰلِدًا کے قرآنی کلمات میں ویل سے مراد عذاب نہیں بلکہ خرابی ہے۔ قرآن مجید کے دوسرے مقامات پر بھی شاہ عبد القادر صاحب اور دوسرے مترجمین نے ویل کا ترجمہ بالعموم خرابی یا اسی مفہوم کے دوسرے الفاظ میں کیا ہے۔ امام راغبؒ فرماتے ہیں:

ویل، قُبْحٌ وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ عَلَى التَّحْسِرِ وَمِنْ قَالَ وِيلٌ وَادٌ فِي

جَهَنَّمَ فَإِنَّهُ لَعَرِيذَانٌ دِيْلًا فِي اللُّغَةِ هُوَ مَوْضُوعٌ لِهٰذَا۔

”ویل کے معنی بُرائی اور قباحیت کے ہیں اور بعض اوقات یہ کلمہ حسرت کے طور

پر استعمال ہوتا ہے اور جس نے ویل کا مطلب جہنم کی وادی بیان کیا ہے، اس کی مراد یہ

نہیں ہے کہ لغت میں یہ لفظ ان معنوں کا حامل ہے۔

قاموس میں ہے:

الویل، حلول الشروہاء الغضیحة او هو تفجیع۔

”ویل کے معنی بُرائی پیش آنے کے ہیں اور لا ساتھ آئے تو فضیحت مراد ہے

یا پھر اس کا مطلب مصیبت ہے۔“

متعدد احادیث میں بھی ویل کا لفظ خرابی کے معنوں میں آیا ہے۔ مثلاً

ویل للندی یحدث فیکذب، ویل لامتی من علماء السوء۔

”دعیت ہے اس شخص پر جو بات کرے تو غلط بیانی کرے۔ خرابی ہے میری امت

کی طمائے سو رہی و جہے۔“

اب یہ مدیر البلاغ کی انصاف پسندی کا کمال سمجھا جائے یا ان کی زبان دالی کا کرشمہ غیاں کیا جائے کہ وہ لفظ ویل کے بنیادی لغوی مفہوم کو چھوڑ کر حضرت حسن کے قول کو خواہ مخواہ وحشتناک معانی پہنا رہے ہیں، پھر اس پر استدلال کی عمارت اٹھا رہے ہیں اور اپنے قلم کو بلا وجہ برزش میں مبتلا کر رہے ہیں۔

اس کے ساتھ ہی مدیر البلاغ نے پھر وہی اعتراض دہرا دیا ہے کہ ”یہ روایت بھی ابو مخنف کی ہے اور حسن بصریؒ پر بہتان و افتراء ہے۔ ابو مخنف شیعہ، مجرّم مدعی کا حامی اور حضرت معاویہؓ کا دشمن ہے۔“ مجھے ابو مخنف کی دکالت کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ میں پہلے واضح کر چکا ہوں کہ جن روایات کی بنیاد ابو مخنف کی یہ تواضع ہو رہی ہے، ان سے شدید تر روایات ثقہ راویوں کی صحاح میں موجود ہیں۔ خود اسی ویلاً لہ من حجر۔۔۔۔۔ والی روایت ہی کو لے لیجیے۔ (استیعاب صفحہ ۲۵) ہی پر سند احمد کی ایک روایت موجود ہے جس کی سند میں ابو مخنف کا نام نہیں۔ اس میں حضرت حسنؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے امیر معاویہؓ کا ذکر کیا کہ انہوں نے حضرت حجرؓ کو قتل کیا اور پھر فرمایا:

ویل لمن قتل حجراً و اصحاب حجر۔

”افسوس ہے یا خرابی ہے اس کے لیے جس نے حجرؓ اور ان کے ساتھیوں کو قتل کیا۔“

صاحب اُسد الغابہ نے حضرت حجرؓ کے حالات بیان کرتے ہوئے حضرت حسن کے متعلق لکھا ہے:

كان الحسن البصري يعظم قتل حجر-

”حسن بصری قتل حجرؓ کو سانحہ عظیمہ خیال کرتے تھے۔“

ادرمحمد بن سیرین کا یہ قول بھی اُسد الغابہ میں درج ہے کہ جب ان سے اُن دونوں رکتوں کے بارے میں پوچھا جاتا تھا جو قتل کے وقت مقتول پڑھتا ہے تو فرماتے تھے کہ حضرت خبیثؓ اور حضرت حجرؓ نے انہیں پڑھا تھا اور وہ دونوں صاحب فضل تھے (وہما فاضلان)۔ امام حسین کے متعلق البدایہ جلد ۵، صفحہ ۵۲ پر ایک روایت درج ہے کہ انہیں جب حضرت حجرؓ کے قتل کی اطلاع ملی تو آپ نے پوچھا کہ کیا ان کی نماز جنازہ پڑھی گئی ہے اور کیا انہیں بیڑوں اور بندھنوں ہی میں دفن کر دیا گیا ہے؟ جواب ملا کہ ”ہاں“ حضرت حسینؓ نے فرمایا کہ خدا کی قسم، ان کی حجت قاتلین پر قائم ہو گئی (رحمۃم واللہ)۔ حضرت حسینؓ کا مدعا یہ تھا کہ ان کا جنازہ پڑھنا ہی ثابت کر رہا ہے کہ یہ باغی یا مرتد نہیں تھے، مسلمان تھے اور معصوم الدم تھے۔ ایک طرف اکابر امت کے یہ اقوال دیکھیے اور دوسری طرف عثمانی صاحب کی یہ جسارت ملاحظہ کیجیے کہ وہ حضرت حجرؓ کے قتل اور زہد و تقویٰ کو خوارج کی عبادت گزاری سے تشبیہ دے رہے ہیں جس کی مذمت حدیث میں وارد ہے۔ اس پر ادعا یہ ہے کہ یہ حضرات خود تو بزرگوں کی تعلیم کرنے والے ہیں اور دوسرے ان کی توہین کرتے ہیں۔

ابو مخنف کا ذکر آگیا ہے تو اس دلچسپ حقیقت کا ذکر بھی مناسب ہے کہ حضرت حجرؓ بن عدی کے خلاف بغاوت کا مقدمہ مرتب کرتے ہوئے عثمانی صاحب نے ابو مخنف ہی کی روایات پر انحصار کیا ہے۔ اگرچہ اس راوی کا نام شاذ و نادر ہی لیا گیا ہے، البتہ آخر میں جا کر مولانا عثمانی صاحب نے بطور پیش بندی یہ لکھ دیا ہے کہ ”ہم پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ ہم نے بیشتر روایات ابو مخنف ہی کی لی ہیں، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ ابو مخنف شیعہ اور حجرؓ کا حامی ہے، لہذا اصول کا تعاضل ہے کہ ان روایات کو قبول کیا جائے جو حجرؓ کے خلاف جاتی ہیں کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حجرؓ کی بغاوت کے واقعات اس قدر

ناقابل انکار تھے کہ ابو مخنف ان کا پُر زور حامی ہونے کے باوجود ان کا اعتراف کرنے پر مجبور ہوا۔ اپنی اپنی پسند اور اپنا اپنا خیال ہے۔ میرا خیال تو یہ ہے کہ ابو مخنف کی روایت کا جو انبار مولانا عثمانی صاحب نے بیس صفحات میں لگایا ہے، اس سے تو جرم بغاوت کے اثبات میں ذرہ برابر مدد نہیں مل سکتی اور اس نقطہ نظر سے ان پر لَا يُسْمِي وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوع کا اطلاق ہوتا ہے۔ آخر آپ ابو مخنف کی روایات کو قبول کرنے میں اتنا تکلف کیوں برت رہے ہیں اور اہول اور ان کے تقاضوں کی آرٹیکلوں لے رہے ہیں؟ آپ سیدھی طرح اس بات کو کیوں تسلیم نہیں فرما لیتے کہ تاریخی مباحث میں مجروح راویوں کی روایات پر انحصار کیے بغیر چارہ نہیں۔ ”خلافت و ملوکیت“ یا کسی دوسری تاریخی روایات کی حامل کتاب کے راویوں پر کتب رجال کی مدد سے تنقید کر لینا تو بہت آسان ہے لیکن مثبت انداز میں کسی تاریخی موضوع پر کلام کرتے ہوئے یا تاریخی واقعات کے تسلسل کو برقرار رکھتے ہوئے اس امر کا اہتمام قطعاً محال ہے کہ بیچ میں کسی ضعیف یا مشکلم فیہ راوی کی روایت نہ آنے پائے۔

آپ کہتے ہیں کہ ابو مخنف حضرت حجرؓ کا حامی ہے۔ میں آپ سے پوچھتا ہوں کہ آپ براہ کرم اصحاب سلف میں سے چند ایسے حضرات کے نام گنوادیں جو حضرت حجرؓ کے حامی نہیں بلکہ ان کے دشمن ہیں۔ میرے علم میں کوئی مؤرخ، محدث یا فقیہ ایسا نہیں ہے جس نے حضرت حجرؓ کو آپ کی طرح باغی اور گردن زدنی اور مثل خوارج قرار دیا ہو۔ سب نے مجرّم واقعہ قتل کو جو کاتوں بیان کرنے پر اکتفا کیا ہے، حضرت حجرؓ کو صاحب فضیلت اور مستجاب الدعوة لکھا ہے، اور ان کے حق میں رحمت و رضوان کی دعا کی ہے۔ اس سے زائد کسی نے کچھ لکھا ہے تو وہ امیر معاویہؓ اور زیادہی کے خلاف جاتا ہے، حجرؓ کے خلاف نہیں جاتا۔ اگر میرا خیال غلط ہے اور حضرت حجرؓ کی برائت اور اسلام کے قانون بغاوت کی تشریح کرتے ہوئے جو کچھ میں نے لکھا ہے وہ صحیح نہیں ہے تو آپ براہ کرم میری تصحیح فرمادیں۔ نیز ذرا یہ بھی فرمادیں کہ آپ کے والد ماجد نے اپنی کتاب ”شہید کربلا“ میں شہادت حسینؑ کے سلسلے میں ابو مخنف کی جو روایات نقل کی ہیں، وہ حضرت حسینؑ کے حامی کی حیثیت سے لی گئی

ہیں یا مخالفت کی حیثیت سے؟ اور ابو مخنف یزید کا سامی تھا یا دشمن؟ اصول کا تقاضا تو یہ بھی ہے کہ واقعہ کر بلا میں اس کی روایات نہ لے جائیں۔

مؤرخین متاخرین کی آراء

حضرت حجر بن عدی کی صحابیت و فضیلت کے متعلق اگرچہ متعدد اقوال میں پہلے نقل کر چکا ہوں، مگر خاتمہ بحث کے طور پر میں چند مزید اقتباسات بھی نقل کر دینا چاہتا ہوں تاکہ عثمانی صاحب کے اس الزام کی حقیقت پوری طرح واضح ہو جائے کہ مولانا مودودی نے ایک باغی، گردن زدنی اور شورش پسند تابعی کو ایک حق پرست اور عظیم المرتبت صحابی کے طور پر پیش کر دیا ہے۔

امام ذہبیؒ اپنی تصنیف العبر فی خبر من غبر، الجزء الاول، مطبعة حكومة الكويت مشہدہ کے حوادث کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وفيها قتل بعد راء حنظل بن عدی الکندی واصحابه باصر معاوية
ولحقو محبة ووفادة وجهاد وعبادة۔

”اسی سال حجر بن عدی اور ان کے رفقاء معاویہ کے حکم سے عذا کے مقام پر قتل ہوئے۔ حجرؒ صحابی ہیں جو ایک وفد میں آنحضرتؐ کے پاس حاضر ہوئے۔ آپ ایک عبادت گزار بزرگ تھے جنہوں نے جہاد میں بھی شرکت کی۔“

استاذ عبد الوہاب النجار جنہوں نے تاریخ الکامل لابن اثیر، ادارة النیر، ۱۳۵۶ھ کے مطبوعہ نسخہ کی تصحیح و تہذیب کی ہے، وہ اس کتاب کی بلد ثالث، ص ۲۴۱ پر ماثیہ میں فرماتے ہیں:

ان هؤلاء الناس الذين قتلهم الاهواء السياسية كانوا اقوي
على الحق واقرب قبيلاً من معاوية الذي يريق دماءهم على صراحتهم
وعدم اداهانهم في دينهم۔

”حضرت حجرؒ اور ان کے ساتھی جو سیاسی اغراض کے باعث قتل ہوئے، وہ اپنے قول و عمل میں امیر معاویہ کی نسبت زیادہ برسر حق تھے۔ وہ اپنے دین کے معاملے میں بلا منت کے بجائے صراحت سے کام لیتے تھے جس پر ان کا خون بہا

نہیں دیکھا۔ چنانچہ ربیع بن زیاد عمارؓ کی گورنر خراسان نے سنا تو اس درجہ متاثر ہوئے کہ دعا کی کہ ”خدا یا اگر تیرے یہاں ربیع کے لیے بھلائی ہو تو اسے جلد بلا لے۔“ معلوم نہیں یہ دعا کس دل سے نکلی تھی کہ سیدی باب اہلبیت پر پہنچی۔ حضرت عائشہؓ کو بڑا صدمہ تھا۔ چنانچہ اسی سال جب امیر معاویہؓ حج کو گئے اور زیارت کے لیے مدینہ حاضر ہوئے اور حضرت عائشہؓ کی خدمت میں گئے تو انہوں نے فرمایا ”تم کو حجرؓ اور ان کے ساتھیوں کے قتل کے بارے میں خدا کا خوف نہیں معلوم ہوا؟“..... حجرؓ اپنے خاندانی اعزاز و مرتبہ کے علاوہ صحابہ کرام کی جماعت میں بھی ممتاز اور بلند پایہ شخصیت رکھتے تھے۔ علامہ ابن عبد البرؒ لکھتے ہیں کہ حجرؓ فضلاء صحابہ میں تھے اور اپنی صغر سنی کے باوجود بڑوں میں شمار ہوتے تھے۔ مشہور تابعی محمد بن سیرینؒ سے جب قتل سے پہلے کی نفل پڑھنے کے بارے میں پوچھا جاتا تھا تو کہتے ”یہ دو رکعتیں غیبؓ اور حجرؓ نے پڑھی ہیں اور یہ دونوں فاضل تھے۔“

یہی مؤرخ اپنی دوسری کتاب تاریخ اسلام حصہ دوم، طبع پنجم ۱۳۱۱ھ میں لکھتے ہیں: ”امیر معاویہؓ نے اپنے زمانہ میں برسرِ منبر حضرت علیؓ پر سب و شتم کی مذموم رسم جاری کی تھی، اور ان کے تمام عمال اس رسم کو ادا کرتے تھے۔ مغیرہ بن شعبہ بڑی خوبوں کے بزرگ تھے لیکن امیر معاویہؓ کی تقلید میں یہ بھی اس مذموم بدعت سے بچ نہ سکے۔ حجرؓ بن عدی اور ان کی جماعت کو قدرتِ اس سے تکلیف پہنچتی تھی۔ اس کے جواب میں وہ بھی مغیرہ اور امیر معاویہؓ کو برا بھلا کہہ کر اپنے دل کی بھڑاس نکال لیتے تھے..... زیاد کے زمانے میں بھی یہ رسم جاری رہی اور اسی کے ساتھ حجرؓ کا جوابی طرزِ عمل بھی قائم رہا۔..... حضرت حجرؓ بن عدی بڑے رُزبے کے صحابی تھے، اس لیے اُن کے قتل کا اثر بہت بُرا پڑا۔“

مولانا مناظر احسن صاحب گیلانی جو فضلاء دیوبند میں سے ہیں، ”تدوین حدیث“ ص ۲۲

پر حضرت حجر بن عدی کا بحیثیت صحابی ذکر کرتے ہوئے ان کی شہادت کا واقعہ بیان کرتے ہیں جس کے آخر میں فرماتے ہیں:

”حضرت حجر بن عدی کی بلالتِ شان کا اندازہ اسی سے کیجیے کہ کوفہ سے شام گرفتار کر کے بھیجے گئے اور یہ خبر مدینہ پہنچی تو عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے اسی وقت امیر معاویہؓ کے پاس قاصد دوڑایا کہ حجرؓ کو ہرگز قتل نہ کرنا لیکن قاصد اس وقت پہنچا جب وہ شہید ہو چکے تھے۔“

مولانا قاضی زین العابدین میرٹھی نے بھی تاریخِ ملت، جلد سوم (ص ۲ تا ص ۲) پر حضرت حجر بن عدی کے قتل کو افسوسناک واقعہ قرار دیتے ہوئے کم و بیش وہی تفصیلات بیان کی ہیں جو پہلے گزر چکی ہیں۔

مولانا سید سلیمان ندویؒ اپنی تصنیف ”سیرتِ عائشہ“ ص ۱۵۱-۱۵۲، طبع چہارم میں تحریر فرماتے ہیں:

”حجر بن عدی ایک صحابی حضرت علیؓ کے بڑے طرفدار اور کوفہ میں علوی فرقہ کے سرگروہ تھے۔ کوفہ کے دُابی نے کچھ لوگوں کی شہادت پر ان تمام اشخاص کو گرفتار کر کے دمشق بھیج دیا۔ حجر بن عدی کے خاندانِ کندہ سے تھے۔ کوفہ عرب کے بڑے بڑے قبائل کا مرکز تھا۔ خود کندہ کا قبیلہ یہاں موجود تھا۔ لیکن کسی نے حجرؓ کی حفاظت کے لیے انہی تک نہ ہلائی۔ تاہم حجرؓ کا صحابہ میں اُس وقت نہایت اقتدار تھا۔ اس لیے اس واقعہ تمام ملک نے ناگواری کے ساتھ سنا۔ قبائل کے رئیسوں نے ان کے حق میں سفارشیں کیں، لیکن قبول نہ ہوئیں۔ مدینہ خبر پہنچی تو حضرت عائشہؓ نے اپنی طرف سے ایک قاصد ان کی سفارش کے لیے روانہ فرمایا۔ لیکن افسوس کہ قاصد پہنچنے سے پہلے حجرؓ کا کام تمام ہو چکا تھا۔ اس وقت جب امیر معاویہؓ ملنے آئے، تو حضرت عائشہؓ نے سب سے پہلے جو گفتگو ان سے کی وہ یہ تھی ”معاویہؓ حجرؓ کے معاملہ میں تمہارا تکل کہاں تھا۔ حجرؓ کے قتل میں تم خدا سے نہ ڈرے۔“ امیر معاویہؓ نے جواب دیا ”اس

میں میرا قصور نہیں، قصور ان کا ہے جنہوں نے گواہی دی۔ دوسری روایت میں ہے کہ امیر معاویہؓ نے کہا، یا اُمّ المؤمنین! کوئی صاحبِ الرائی میرے پاس موجود نہ تھا۔ مسروق تابعی راوی ہیں کہ حضرت عائشہؓ فرماتی تھیں کہ ”خدا کی قسم، اگر معاویہؓ کو معلوم ہوتا کہ اہل کوفہ میں کچھ بھی جرأت اور خودداری باقی ہے تو کبھی وہ حجرؓ کو ان کے سامنے پکڑا کر شام میں قتل نہ کرتے۔ لیکن اس حجرؓ خوارہ ہند کے بیٹے نے اچھی طرح سمجھ لیا کہ اب لوگ اٹھ گئے، خدا کی قسم کوفہ شجاعت و خودداری والے عرب رئیسوں کا مسکن تھا۔ لبید نے سچ کہا ہے:

ذهب الذین یُعاش فی اکنافہم وبقیت فی خلعت کذا الاجرب
لا ینفعون ولا یترجی خیرہم ویُعاب قائلہم وان لم یبعث
”وہ لوگ چلے گئے جن کے سایہ میں زندگی بسر کی جاتی ہے۔ اب ایسے
اخلاف کے درمیان رہ گیا ہوں جو خابثتی اونٹ کی طرح ہیں۔ نہ وہ نفع پہنچاتے ہیں،
نہ ان سے بھلائی کی امید ہے۔ ان سے باتیں کرنے والوں کی حسیب گیری کی جاتی
ہے۔“

مستندین و متاخرین علماء کی ان سب تحوروں کی موجودگی میں تو مولانا مودودی کے مستضیین کو صحابہ کرام کی مداخلت و عدالت کے لیے قلم اٹھانے کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی لیکن ”خلافت و ملوکیت“ کے خلاف جب دوسرے حضرات اپنا اپنا دور دکھا چکے، تو مولانا محمد تقی صاحب عثمانی پوری متقیانہ شان کے ساتھ میدان میں آگئے اور ان کے معنائیں ہندوستان کے متعدد جرائد میں تقریظات کے ساتھ نقل ہونے لگے۔ جب بعض لوگوں نے توجہ دلائی کہ یہ باتیں تو قریب کے دور میں اسی دیار کے علماء اپنی اند و تصانیف میں زیادہ سخت و درشت انداز میں لکھ چکے ہیں تو جواب میں کہی فرمایا گیا کہ ہاں، لکھی ہوں گی، مگر ہم نے انہیں نہیں پڑھا تھا، کبھی کہا کہ ان سے فتنہ نہیں پھیلا، لیکن مولانا مودودی کی تحریر سے فتنہ پھیلا، کبھی ارشاد ہوا کہ دوسروں کی غلط بات سے ان کا جرم ہلکا نہیں ہو جاتا۔ میں پوچھتا ہوں کہ دارالمستغنیٰ اور خود

آپ کے بھائی کے دارالاشاعت کی مطبوعات جو مدت دراز سے ہندوستان میں ہزار ہا کی تعداد میں چھپ کر پھیل رہی ہیں اور جن کے کئی کئی ایڈیشن نکل چکے ہیں، انہیں چھوڑ کر آخر مولانا مودودی ہی کی کتاب کے مطالعہ کی زحمت آپ نے کیوں گوارا کی؟ آخر کس قاعدے اور منطق کی روش سے وہی بات ایک شخص کہے تو فتنہ ہے اور دوسرے کہیں تو فتنہ نہیں، نہ محتاج تنقید و تردید ہے؟ کیا یہ الٹا واقعہ ایک سے زائد مرتبہ رونما نہیں ہو چکا کہ دیوبند کے فضلاء اور ارباب افتخار کے سامنے اپنے اکابر ہی کی بعض تحریرات پیش کی گئیں اور انہوں نے ان عبارتوں کو مولانا مودودی کے قلم سے نکالا ہوا سمجھا اور بلا تاخیر فتوائے تکفیر رسید کر دیا۔ بعد میں حقیقت سال منکشف ہونے پر مضحکہ خیز طریقوں سے اپنی حرکت پر پردہ ڈالنے کی کوشش کی۔ علمائے ندوہ اگر حضرت حجرؒ کو ”کشتہ ستم“ قرار دیں، نیز یہ کہیں کہ ”امیر معاویہؓ نے اپنے زمانے میں برسرِ منبر حضرت علیؓ پر سب و ستم کی مذموم رسم جاری کی تھی اور ان کے تمام عمال اس رسم کو ادا کرتے تھے“ اور مولانا تقیؒ کو یہ نقل فرمائیں کہ ”حضرت معاویہؓ کے یہاں حضرت علیؓ پر تبراً ہوتا تھا اور روافض حضرت معاویہؓ کے مقلد ہیں“ تو ان حضرات کی طرف رخ کر کے تو کچھ بھی نہ کہا جائے اور ان سے اغماض برتتے ہوئے صرف مولانا مودودی ہی کو اللہ سے پناہ مانگنے کی تلقین اور توبہ و استغفار کی نصیحت کی جائے، تو پھر اس صورت حال پر میں مولانا مودودی کے بارے میں سوچتے اس کے اور کیا کہوں کہ

وجودك ذنب لا يقاس بدناب۔

”غیر ازندہ ہونا ہی گناہ ہے، اس جیسا کوئی گناہ نہیں۔“

مولانا مودودی نے چند سطروں میں یا ایک آدھ صفحے میں جو کچھ حضرت امیر معاویہؓ کے متعلق ایک ضمنی تاریخی بحث کے دوران میں لکھ دیا ہے، اس پر مولانا عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ امیر معاویہؓ کی قبر کو فوراً سے بھروسے الپ کے لیے بلندٹی درجات کے کیسے کیسے سامان ہو رہے ہیں۔ میں عرض کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ حضرت معاویہؓ اور حضرت حجرؓ بن عدی دونوں کی قبروں کو فوراً سے لبریز کر دے۔ حضرت حجرؓ اپنے فضائل و مناقب اور خدماتِ اسلام کے لحاظ سے حضرت معاویہؓ سے فروتر نہ تھے۔ انہوں نے عہدِ صدیقی و فاروقی میں

کفار کے خلاف جہاد بالسیف کیا اور حضرت علیؓ کے دست و بازو بنے رہے۔ کیا ان کو
 مباح الدم اور لائق قتل قرار دینے والے توبہ و ندامت کے سزاوار و حاجت مند نہیں ہیں؟
 توبہ فرمایاں چہا خود توبہ کمتر می کنند

عثمانی صاحب کے مزید دلائل

میں نے حضرت حجر بن عدی کے قتل پر نہایت تفصیل سے بحث کر دی تھی اور میرا گمان یہ تھا کہ جناب محمد تقی صاحب عثمانی اس مسئلے کو مزید نہیں چھیڑیں گے مگر میں یہ دیکھ کر دنگ رہ گیا ہوں کہ انہوں نے پھر زور شور کے ساتھ حضرت حجرؓ کو باغی اور واجب القتل ثابت کرنے کی سعی کی ہے۔ لکھتے ہیں کہ ”ان کی ایک بیماری اور طاقوتور جمعیت تھی جسے قابو میں لانے کے لیے زیاد جیسے گورنر کو بڑی مشقت و محنت اٹھانی پڑی۔“ اس دعوے کی تائید میں پھر کچھ ”دلائل“ پیش کیے ہیں۔ اگر میں پہلے ہی سیر حاصل بحث نہ کر چکا ہوتا تو میں ان کے تائیدی دلائل میں سے ایک ایک کا مسکت جواب دوبارہ دیتا۔ تاہم اختصار کے ساتھ میں ان میں سے چند ایک کا جائزہ لیتا ہوں۔ عثمانی صاحب کا کہنا یہ ہے کہ حضرت حجرؓ کے ساتھ کوفے کے تین ہزار افراد تھے جن کے بل پر انہوں نے حضرت حسینؓ کو حضرت معاویہؓ کے خلاف اٹھنے پر آمادہ کیا تھا اور زیاد نے حجرؓ کے مقابلے کے لیے مختلف قبائل کی ایک پوری فوج تیار کی تھی۔ میں عثمانی صاحب سے صرف یہ پوچھتا ہوں کہ ہزاروں باغیوں اور گردن زدنیوں کی اس جمعیت میں سے کتنے آدمی تھے جو حجرؓ کے ساتھ زیاد اور اس کی ”فوج“ کے بالمقابل لڑے، کتنے قتل ہوئے، کتنے زخمی ہوئے اور بارہ چودہ کے سوا کتنے بچے جو قید ہوئے اور قید ہونے کے بعد مارے گئے؟ اس طرح کے کوفے میں ہزاروں ساتھی تو حضرت حسینؓ کے بھی تھے جنہوں نے کئی تھیلے بھرے خطوط لکھ کر آپ کو بلایا تھا۔ طبری اور دوسرے سب مؤرخین بتاتے ہیں کہ ان خطوط لکھنے والوں میں سے بارہ ہزار مسلح افراد تو ایسے تھے جنہوں نے حضرت مسلم بن عقیل کے ہاتھ پر باقاعدہ حضرت حسینؓ کے حق میں بیعت بھی کی تھی۔ اگر اس طرح کی زبانی جمع خرچ سے بغاوت کا الزام پایہ ثبوت کو پہنچ سکتا ہے تو یہ سارے کوفے والے باغی اور سزاوار قتل ٹھہرے۔ پھر تو مزید نے بڑا کرم کیا کہ

صرف مسلم بن عقیل اور خاندانہ حسینؑ کو قتل کرایا، بقیۃ السیف کی جاں بخشی کر دی اور عثمانی صاحب کے اسی اصول پر عمل کیا کہ ہر باغی اگرچہ لائق قتل ہے مگر بعض کو زندہ قید میں رکھ کر طاعون کا شکار بنایا جاسکتا ہے یا بدرجہ آخر چھوڑا بھی جاسکتا ہے۔

”لڑائی اور گورنر کے اخراج کا فائدہ“

عثمانی صاحب یہ بھی فرماتے ہیں کہ زیاد کو خط لکھا گیا تھا کہ ”اگر تم کو فہ کو بچانے کی ضرورت سمجھتے ہو تو جلدی آ جاؤ۔“ عثمانی صاحب کو معلوم ہونا چاہیے کہ ایسے خطوط حضرت مسلم بن عقیل کے کو فہ پہنچنے پر عبید اللہ بن زیاد کو بھی لکھے گئے تھے مگر کیا ان سے حضرت مسلم یا دوسرے کسی شخص کی بغاوت ثابت ہو سکتی ہے؟ اس کے برعکس حال تو یہ تھا کہ جب ابن زیاد نے مسلم بن عقیل اور ہانی بن عروہ کے سر قلم کیے اور یزید کو روانہ کیے، تو کو فہ والوں نے چوں تک نہ کی۔ یہی حال حضرت حجرؓ کی گرفتاری کا تھا۔ یہ کو فہ کو بچانے والی بات جو زیاد کو لکھی گئی تھی، اس کے لیے عثمانی صاحب نے اپنی کتاب کے صفحہ ۶۶ اور صفحہ ۱۹۵ پر طبقات ابن سعد جلد ۸، جزر ۲۲، دواویر، بیروت کا حوالہ دیا ہے حالانکہ یہ واقعہ طبقات کے اس ایڈیشن کی جلد ۶، جزر ۲۱ کے صفحہ ۲۱۸-۲۱۹ پر درج ہے۔ یہاں یہ ذکر کر دینا مناسب ہے کہ ابن سعد نے حضرت حجرؓ کے حالات بیان کرتے ہوئے سب سے پہلے یہ لکھا ہے کہ انہوں نے جاہلیت کے بعد اسلام کا دور پایا اور وہ اپنے بھائی حضرت ہانی بن عدی کے ساتھ بصورت وغدنی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر اسلام لائے تھے۔ یہ حضرت حجرؓ کے صحابی ہونے کا مزید ثبوت ہے جس سے عثمانی صاحب کو انکار ہے۔ اس کے بعد ابن سعد نے تقریباً وہی واقعات بیان کیے ہیں جو طبری میں مذکور ہیں اور بن پر مفصل تبصرہ میں پہلے کر چکا ہوں۔ حضرت حجرؓ کے جن ہزاروں ساتھیوں کو فہ کو خطرہ لاحق تھا ان کے سلسلہ میں محمد تقی صاحب نے البدایہ جلد ۸، صفحہ ۵۳ کا بھی حوالہ دیا ہے جس میں ان ساتھیوں کی یہ باغیانہ سرگرمی مذکور ہے کہ وہ حجر کے پاس آتے جاتے تھے اور ان کے ساتھ جا کر مسجد میں نماز پڑھتے تھے۔ ممکن ہے زیاد نے دفعہ ۱۴۴ لگا کر ایسی جمعیت کو بھی ناجائز اور غیر قانونی مجمع قرار دے دیا ہو اور جو شخص اس میں شامل ہوا اسے بغاوت

کا مجرم ٹھہرا دیا ہو۔ ایک حوالہ عثمانی صاحب نے تاریخ طبری جلد ۴، صفحہ ۴۹ تا ۱۹۶ کا دیا ہے۔ اس کی تفصیل کچھ پہلے دی جا چکی ہے۔ مزید یہ ہے کہ ص ۱۹۴ پر یہ درج ہے کہ زیاد نے ہمدان، تمیم، ہوازن وغیرہ قبائل کے لوگوں سے کہا کہ وہ حجر کو پکڑ لائیں۔ حضرت حجرؓ نے جب اپنے ساتھیوں کی قلت کو دیکھا (فَظَرَ إِلَى قَلَّةٍ مِنْ مَعَهُ مِنْ قَوْمِهِ) تو اپنے رفقاء سے کہا کہ تم لوگ یہاں سے چلے جاؤ، خدا کی قسم تمہارے خلاف جو لوگ جمع ہو کر گئے ہیں، اُن کا مقابلہ کرنے کی تم میں طاقت نہیں۔ میں نہیں چاہتا کہ تمہیں ہلاکت میں ڈالوں تو وہ منتشر ہو گئے۔ تقریباً ایسا ہی خطاب حضرت حسینؑ نے اپنے ساتھیوں سے کیا تھا۔

میں نے یہ بھی لکھا تھا کہ زیاد کے عامل کو شہر سے نکال دینے کا واقعہ جو زیاد نے اپنی رپورٹ میں درج کیا تھا، وہ کسی تاریخ میں مجھے نہیں ملا اور حقیقت اس کے برعکس تھی کیونکہ حضرت حجرؓ خود جان بچا کر وہاں سے بھاگ رہے تھے۔ عثمانی صاحب اس پر فرماتے ہیں کہ ”ستر صحابہ و تابعین اس پر گواہی دے رہے ہیں اور طبری اسے ذکر کرتے ہیں، تو معلوم نہیں تاریخ کی کتاب میں واقعہ طے کا اور مطلب کیا ہے؟“ عثمانی صاحب نے میری پوری بات کو سمجھنے کی یا تو کوشش نہیں کی یا جان بوجہ کر پھر مغالطہ دے رہے ہیں۔ محض زیاد کے ایک کاغذ پر لکھ دینے سے یہ واقعہ ثابت نہیں ہوتا کہ فلاں فلاں شخص نے یہ گواہی دی ہے کہ حجرؓ نے عامل کو نکال باہر کیا ہے۔ زیاد تو ایسا دروغ بافت تھا کہ اس کے لیے اپنے دل میں نرم گوشہ رکھنے کے باوجود مال غنیمت والی بحث میں عثمانی صاحب بھی کہہ بیٹھے کہ شاید اس نے امیر معاویہؓ کی طرف سے خود خط لکھ لیا ہو۔ اُس نے حضرت شریح کی طرف سے بالکل جھوٹی گواہی اپنی طرف سے اُسی ”شہادت نامہ“ میں درج کر کے امیر معاویہؓ کو روانہ کر دی جس کی تردید خود شریح نے کی اور لکھا کہ حجرؓ کا خون اور مال حرام ہے پھر لکھ کر اسے امیر معاویہؓ کے نام اُن ہی لوگوں کے ہاتھ روانہ کیا جو زیاد کا تصنیف کردہ جھوٹ کا پلندہ لے جا رہے تھے۔ آخر کسی دوسرے تاریخچی ریکارڈ سے بھی معلوم ہونا چاہیے کہ وہ عامل کون تھا جسے شہر سے نکالا گیا، پھر وہ کہاں گیا اور اس کے جبری اخراج کے بعد واپسی ہوئی یا نہیں؟ یہ عامل جس کے نکالے جانے کا ذکر ضرور ہے، یہ کون ہے؟ کا عامل ہی ہو سکتا تھا۔ کوفے کے عامل اس وقت حضرت

عمر و بن حریث تھے اور عثمانی صاحب نے جو ”گواہی“ اپنی کتاب کے لئے نقل کی ہے اس میں درج ہے کہ ”حجرؓ نے امیر المومنین کے گورنر کو نکال باہر کیا۔“ یہ گواہی زیادہ نے جن گواہوں کے سر منڈھنے کی کوشش کی ہے، ان میں حضرت عمرو بن حریث کا اپنا نام بھی موجود ہے جو کوفہ کے گورنر ہیں۔ اب یہ عجیب بات ہے کہ یہی گورنر نکال باہر بھی کیے گئے ہیں، پھر وہی کوفہ میں یہ گواہی بھی زیادہ کے سامنے دے رہے ہیں کہ گورنر کو حجرؓ نے شہر بدر کر دیا ہے۔ عثمانی صاحب براہ کرم اس چیتاں کو حل کریں کہ وہ یہی گورنر تھے یا پھر کسی اور شہر کے کوئی دوسرے گورنر تھے اور کیا وجہ ہے کہ یہ گواہی ایسی گول مول ہے کہ اس میں شہر بھی گننام ہے اور گورنر بھی نامعلوم الاکم ہے، پس اتنا بیان ہے کہ امیر المومنین کے گورنر کو شہر سے نکال باہر کیا ہے۔ زیادہ نے گواہی گھڑی بھی تو کیسی گھڑی!

ملزمین سے امتیازی سلوک

میں نے اپنی سابقہ موجودہ بحث سے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ حضرت حجرؓ پر کسی طرح ”باغی“ کا اطلاق نہیں ہو سکتا میں نے احادیث غوی، آثار صحابہ اور اقوال ائمہ نقل کر کے یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ کسی مسلمان نے اگر بغاوت کی ہوتی بھی اگر وہ بالواسطہ یا بلاواسطہ قتل کا مجرم نہ ہو تو اُسے قید کرنے کے بعد قتل نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن عثمانی صاحب کو اب بھی اصرار ہے کہ حضرت حجرؓ باغی تھے اور کسی باغی کے بارے میں یہ اندیشہ ہو کہ اگر اسے آزاد کر دیا گیا تو وہ پھر اسلامی حکومت کے خلاف جمعیت بنا کر دوبارہ بغاوت کا مرتکب ہوگا تو اُسے قتل کرنے کی اجازت ”تمام فقہار نے دی ہے۔“ اب میں سلسلہ بحث قطع کرنے کے لیے کہتا ہوں کہ اگر اسی بات کو تسلیم کر لیا جائے کہ ہر باغی اسیر کو محض ارتکاب بغاوت کے اندیشے کی بنا پر قتل کیا جاسکتا ہے تو پھر حضرت حجرؓ کے ساتھ ان کے سارے گرفتار ساتھیوں کو کیوں نہیں قتل کیا گیا؟ حضرت معاویہؓ نے صرف حضرت حجرؓ کے متعلق تو یہ فرمایا کہ یہ پوری قوم کے سردار ہیں، اور انہیں چھوڑ دیا تو خطرہ ہے کہ فساد کریں گے لیکن باقی میں سے نصف اندد کو قتل کرتے وقت نہ یہ فرمایا کہ ان سے خطرہ ہے، نہ نصف تعداد کو رہا کرتے وقت یہ فرمایا کہ ان سے خطرہ نہیں ہے۔ بلکہ انہیں بعض امراء کی سفارش پر چھوڑ دیا گیا۔ واقعہ یہ ہے کہ

یہ بقیہ قیدی بھی یا تو یکساں طور پر مجرم اور خطرناک تھے یا یکساں بے گناہ اور بے ضرر تھے۔ اللہ کی مشیت یہ تھی کہ آدمے اپنے عزیزوں کی سفارش سے رہا ہو گئے اور رہا ہو کر چپکے جا کر بیٹھ رہے۔ نہ وہ کسی باغی جماعت و جمعیت سے جا کر ملے، نہ انہوں نے کوئی فساد برپا کیا۔ باغی جمعیت سرے سے تھی ہی نہیں، وہ تو عثمانی صاحب کے قلم کی ایجاد ہے، پھر وہ کسی جمعیت سے کیا جاملتے اور بغاوت کیا کرتے۔ ان چند لوگوں کے زندہ رہ جانے اور کوئی شورش نہ بپا کرنے ہی سے اس امر کا ثبوت مزید فراہم ہو گیا کہ ان پر الزام بغاوت صحیح نہ تھا۔ میں نے یہ بھی لکھا تھا کہ عثمانی صاحب کے نزدیک اگر باغی کا قتل واجب نہیں، صرف جائز ہے تو پھر یہ مدالت کا نہیں بلکہ مشیت کا معاملہ بن کر رہ جاتا ہے۔ میرا مذہب اس سے یہ تھا، جیسا کہ میں نے ابھی اوپر بیان کیا کہ ایک ہی نوعیت جرم میں مأخوذ مجرمین کے ساتھ دو قسم کا امتیازی سلوک روا نہیں ہو سکتا کہ جسے چاہا قتل کر دیا، جسے چاہا چھوڑ دیا۔ میری بات سمجھے بغیر عثمانی صاحب نے چند حوالے اپنی کتاب کے صفحہ ۲۰۱ پر نقل کیے ہیں جن سے وہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ امام کو اختیار ہے کہ جس باغی کو چاہے قتل کرے، جس کو چاہے نہ کرے۔ اول تو مجھے امام کے اس اختیار تمیزی کو تسلیم کرنے میں شدید تامل ہے، تاہم میں پھر عرض کرتا ہوں کہ اس لحاظ سے بھی حضرت حجرؓ کے ساتھی سارے کے سارے یا تو لائق قتل تھے یا لائق نجات تھے۔ یہ بات آخر کیسے معلوم و ثابت ہوئی کہ جنہیں قتل کیا گیا، انہی کے قتل سے ”کسر شوکت“ ممکن تھی، انہی سے ”خوف بشر“ تھا اور وہ کسی جماعت سے جاملتے اور بغاوت کرتے، اور جنہیں معاف کر دیا گیا صرف ان کے بارے میں مذکورہ امور میں سے کوئی امر متوقع نہ تھا۔

حدیث میں قتل حجرؓ کی مذمت

میں یہ بات بھی لکھ چکا ہوں کہ کسی محدث، مؤرخ یا فقیہ کا ایسا قول میری نگاہ سے نہیں گزرا کہ حضرت حجرؓ باغی اور واجب القتل تھے۔ یہ عراحت نہ مجھے ان تاریخی اوراق میں ملی جہاں یہ قصہ بیان ہوا ہے، نہ بغاوت، قتال، سیر وغیرہ کی فقہی بحثوں میں کہیں نظر آئی۔ بکثرت علما نے ابواب البغاة وغیرہ میں خوارج پر باغی ہونے کا اطلاق کیا ہے، حضرت

عثمانؓ کے قاتلین اور حضرت علیؓ کے محاربین کو بھی بُغَاۃ میں شمار کیا گیا ہے، لیکن میرے علم میں محمد تقی صاحب ہی کو پہلی بار یہ جرأت ہوئی ہے کہ وہ حضرت حجرؓ کے جوازِ قتل کا فتویٰ دیں۔ دوسرے حضرات نے ایسی جرأت کیوں نہیں کی، واللہ اعلم۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ بعض ارشاداتِ نبویؐ ایسے وارد ہیں جن میں تصریح کے ساتھ مرجعِ عذرہ میں قتل کے حادثہ پر اظہارِ ناپسندیدگی کیا گیا ہے۔ یہ ارشادات میرے سامنے شروع بحث ہی سے تھے مگر میں گمان رکھتا تھا کہ شاید ان کی ضرورت پیش نہ آئے اور عثمانی صاحب اپنے موقف پر نظر ثانی کر لیں۔ مگر اب میں بادلِ نحواستہ ان میں سے بعض لفظ کر رہا ہوں۔ شاید اس سے ان لوگوں کو کچھ عبرت حاصل ہو جو خواہ مخواہ اس بات پر اڑے ہوئے ہیں کہ اگر حضرت حجرؓ کو صحابی مان لیا جائے اور ان کا قتل بھی جائز نہ ہو، تو امیر معاویہؓ پر حرمت آتا ہے اور توہینِ صحابہ ہوتی ہے۔ میں پوچھتا ہوں کہ کیا بُسر بھی وسیع تعریفِ صحابہ میں شامل نہ تھا، جس کے مظالم تمام علماء نے بیان کیے ہیں؟ کیا عمرو بن الحمقؓ بھی صحابی نہ تھا جس کے متعلق آپؐ کو بھی تسلیم ہے کہ اس نے خلیفہٗ راشد حضرت عثمانؓ پر نیزے کے نو وار کیے اور جس سے قصاص لینے کے لیے اس پر بھی ایسے نو وار کرنے کا حکم امیر معاویہؓ نے دیا تھا۔ اگر ان سارے واقعات کے بیان سے توہینِ صحابہ نہیں ہوتی، دین کے ستون نہیں ہلتے، ایمان کامل منہدم نہیں ہوتا، عدالتِ صحابہ کا عقیدہ مجرد نہیں ہوتا، تو حضرت معاویہؓ کے معاملے میں کیا کوئی الگ عقیدہ آپؐ نے بنا رکھا ہے؟ خلیفہٗ راشدؓ پر قاتلانہ حملہ اور ان کے مظلومانہ قتل سے بڑھ کر بھی کوئی گناہ کبیرہ ہو سکتا ہے، مگر آپؐ مان رہے ہیں کہ ایک صحابی ہی سے اس کا صدور ہوا۔ یہ واقعہ نہ قرآن میں ہے، نہ حدیث و ارشاداتِ نبویؐ میں ہے۔ پھر آپؐ محض تاریخی روایات کے بل پر یہ کیسے کہہ رہے ہیں کہ ایک صحابی نے اپنے امیر اور خلیفہٗ راشدؓ کے معصوم خون سے اپنے ہاتھ رنگے؟ اگر آپؐ اس واقعہ کو مان رہے ہیں تو اس حق بات کو بھی مان لیجیے کہ صحابہ کرام اگرچہ انبیاء کے بعد اشرف المخلوق تھے مگر ان سے بڑے سے بڑا گناہ ہو سکتا ہے اور اسے بیان بھی کیا جاسکتا ہے۔ سارے صحابہ کرام مرتبہ و منزلت اور تقویٰ

و اصلاح میں باہم مساوی بھی نہ تھے، اگرچہ بحیثیت مجموعی کوئی انسانی گروہ ان سے افضل و مصلح نہ تھا۔

اب میں وہ روایات نقل کرتا ہوں جن میں حضرت حجرؓ اور آپ کے رفقاء کے قتل کی مذمت وارد ہے۔ حافظ ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ کی پچٹی جلد میں ان واقعات، معجزات اور پیش گوئیوں پر مشتمل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو جمع کر دیا ہے جن کو دلائل نبوت میں شمار کیا جاتا ہے۔ اس جلد کے صفحہ ۲۲۵ پر ایک باب کا عنوان ہے: ما روي في اخباره عن مقتل حجر بن عدی واصحابه۔ اس میں حضرت علیؓ کا ایک قول مروی ہے کہ ”اے اہل عراق تم میں سے سات آدمی عذرار کے مقام پر قتل ہوں گے جن کے قتل ناحق کی مثال اصحاب الاخدود کی سی ہے۔ یہاں ابو نعیم کے حوالے سے درج ہے کہ زیاد بن نمیر نے حضرت علیؓ کا ذکر نمبر پر کیا تو حجرؓ نے اس پر کنکریاں پھینکیں۔ پھر ان کے مرجع عذرار میں قتل ہونے کا قصہ بیان کیا گیا ہے۔ اس کے بعد ابن کثیر نے امام بیہقی کا یہ قول نقل کیا ہے

لا يقول علي مثل هذا الا انه يكون سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

”حضرت علیؓ ایسی بات نہیں کہہ سکتے تھے، یعنی حجرؓ کے بے گناہ قتل کی خبر نہیں دے سکتے تھے سوائے اس کے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو“

ابن کثیر مزید لکھتے ہیں کہ جب امیر معاویہؓ حضرت عائشہؓ کے پاس گئے تو انہوں نے کہا کہ آپ کو اہل عذرار یعنی حجرؓ اور ان کے ساتھیوں کے قتل پر کس چیز نے آمادہ کیا؟ حضرت معاویہؓ نے جواب دیا کہ میری رائے میں ان کے قتل میں امت کی اصلاح تھی اور انہیں چھوڑ دینا موجب فساد تھا۔ حضرت عائشہؓ کہنے لگیں:

سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: سيقتل بعد راء

ناس يغضب الله لهم واهل السماء۔

”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا ہے کہ عذرار کے مقام میں

کچھ لوگ قتل ہوں گے جس پر اللہ اور آسمان کے فرشتے ناراض ہوں گے۔
امام سیوطی نے الخصائص الکبریٰ جلد ثانی، صفحہ ۵۰ پر ایک باب باندھا ہے:

اخباسہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمقتولین ظلمًا بعد داع۔

”المختور کا ان مقتولین کی خبر دینا جو مذراہ میں مظلومانہ قتل ہوئے۔“

اس میں وہ یعقوب بن سفیان، بیہقی اور ابن عساکر کے حوالے سے حضرت عائشہؓ اور حضرت معاویہؓ کی وہی گفتگو نقل کرتے ہوئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد اپنی الفاظ میں روایت کرتے ہیں جو اوپر درج ہو چکے ہیں۔ اس کے علاوہ میں کتاب المعارف کے حوالے سے یہ درج ہے کہ ”حجر بنی اللہ عنہ کی کنیت ابو عبد الرحمن ہے اور وفد میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے۔ انہوں نے جنگ قادسیہ میں شرکت کی اور حضرت علیؓ کے ساتھ جنگ جمل و صفین میں شامل ہوئے۔ پھر ۳۵ھ میں انہیں حضرت معاویہؓ نے مرج مزار کے مقام پر قتل کرادیا۔“

امام ابن حزم کی چند تصانیف کا مجموعہ ”جوامع السیرہ“ کے نام سے احمد محمد شاکر احسان عباس اور ڈاکٹر ناصر الدین الاسد نے تحقیق و نظر ثانی کے بعد شائع کیا ہے۔ اس کتاب میں ایک رسالہ ”اسماء الخلفاء والولاة و ذکر مذہب“ کے نام سے شامل ہے۔ اس کے صفحہ ۳۵۶ پر امیر معاویہؓ کے حالات صرف پانچ سطروں میں بیان کیے گئے ہیں جن میں ابن حزم لکھتے ہیں:

وفی ایامہ حوvert القسطنطینیہ و قتل حجر بن عدی واصحابہ

صبرًا بظاہر دمشق۔۔۔ من ذہرہ الاسلام ان یقتل من سرائی النبی
صلی اللہ علیہ وسلم من غیر سہدة ولا نسی فی بعد احسان۔۔۔ ولعائشہ
فی قتالہم کلام محفوظ۔

”حضرت معاویہؓ کے عہد میں قسطنطنیہ کا محاصرہ ہوا اور حجر بن عدی اور ان کے
اصحاب کو باندھ کر دمشق کے معانات میں قتل کیا گیا۔ اور اسلام میں یہ امر نئے اور کمزوری
کا باعث ہے کہ جس صحابی نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کو دیکھا ہو اُسے ارتداد
یا شادی کے بعد زنا کے جرم کے بغیر قتل کیا جائے اور حضرت عائشہؓ نے ان حضرات
کے قتل پر جو کچھ فرمایا تھا وہ تاریخ میں محفوظ ہے۔“

اس کے ماثیہ پر حضرت عائشہؓ کا وہی قول نقل ہے کہ انہوں نے حضرت معاویہؓ سے حضرت حجرؓ اور ان کے ساتھیوں کے قتل پر کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا ہے کہ: یُقتل بعدی اناس یغضب اللہ لہم واهل السماء۔

ابن عساکر کی تصریحات

محدث علی بن حسین ابن عساکر نے اپنی دمشق کی تاریخ الکبیر میں حضرت حجرؓ کے حالات بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ صحابی تھے اور خطیب بغدادی سے یہی واقعہ نقل کیا ہے کہ حضرت حجرؓ کے قتل کے بعد جب امیر معاویہؓ حضرت عائشہؓ کے پاس گئے تو انہوں نے فرمایا کہ آپ نے حجرؓ اور ان کے اصحاب کو قتل کر دیا حالانکہ لقد بلغنی انہ سیقتل بعدی سبعة رجال یغضب اللہ واهل السماء لہم۔ ظاہر ہے کہ یہ پیشگوئی حضرت عائشہؓ تک نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے پہنچی ہوگی۔ یہاں امیر معاویہؓ کا یہ قول بھی منقول ہے کہ مجھے خود یہ معلوم نہیں کہ میں نے حجرؓ کو کس گناہ پر قتل کیا ہے (اتی لا اعرف ہاتی ذنب قتلتہ)۔ یہ قول جہاں حضرت حجرؓ کی بے گناہی پر دلالت کرتا ہے، وہیں یہ بھی ظاہر کرتا ہے کہ امیر معاویہؓ انہ وقت اس قتل پر نادم تھے۔ بعض تاریخوں میں ایسے دیگر اقوال بھی مذکور ہیں، مثلاً طبری وغیرہ میں ابن سیرین کے حوالے سے درج ہے کہ ہم تک یہ بات پہنچی ہے کہ جب امیر معاویہؓ کے انتقال کا وقت قریب تھا تو مالیت غرہ میں فرما رہے تھے کہ ”اُسے حجرؓ تیری ملاقات کا دن بہت طویل ہو گا“ امید ہے کہ اللہ تعالیٰ حضرت معاویہؓ سے ضرور درگزر فرمائے گا۔ کاش کہ حضرت حجرؓ کے قتل کو حق بجانب ثابت کرنے کے بجائے محمد تقی صاحب بھی یہی کہہ دیتے کہ یہ فعل غلط تھا اور اللہ غفور رحیم ہے، وہ اسے معاف کر دے گا۔ ابن عساکر نے ابن ماکولا کے حوالے سے یہ بھی لکھا ہے کہ اکثر محدثین کے نزدیک حضرت حجرؓ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی روایت ثابت نہیں (لا یصحون لحجرؓ سہایۃ)۔ محمد تقی صاحب نے جو قول البدایہ سے نقل کیا ہے کہ اکثر المحدثین لا یصحون لہ صحبۃ، اس کے بجائے صحیح قول ابن ماکولا کا ہے۔ در نہ بے شمار محدثین نے حضرت حجرؓ کی صحابیت جس طرح بیان کی ہے، اس کے بعد ان کے صحابی ہونے میں شک نہیں، البتہ ان سے مرفوع

روایت کا نہ ہونا اور بات ہے۔ روایت حدیث تو بیشکل ایک ہزار صحابہ سے ثابت ہے حالانکہ صحابہ کرام کی تعداد ایک لاکھ سے زائد ہے۔ ابن ماکولہ جن کا قول ابن عساکر نے نقل کیا ہے، بڑے بلند پایہ محدث ہیں۔ ان کی متعدد تصانیف میں سے کتاب المتوفات والمختلف من الاسمار والکنی والنساب بہت مشہور ہے۔ خیر الدین زبیری نے بھی اپنی کتاب الاعلام میں حضرت حجرؓ کو صحابی شجاع (ایک بہادر صحابی) لکھا ہے۔

حضرت حجرؓ کے ساتھیوں میں سے جو لوگ قتل سے بچ گئے ان میں سے ایک ارقم بن عبد اللہ الکندی ہیں۔ ان کا حال بیان کرتے ہوئے ابن عساکر اپنی تاریخ میں ابو اسحاق کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ میں نے لوگوں کو عام طور پر یہ کہتے پایا ہے کہ حضرت حجرؓ بن عدی کا قتل اور اسحاقؓ زیاد بڑی ذلت ہے جو کوفے پر نازل ہوئی۔ اس کے بعد حسن بصریؒ کا وہ قول نقل کیا گیا ہے جس میں امیر معاویہؓ کی چار سخت غلطیوں کا ذکر ہے جن میں ایک قتل حجرؓ ہے۔ یہ قول "مخلاف و ملوکیت" میں درج ہے۔ اسے دہرانے کی ضرورت نہیں۔ ان سارے جلیل القدر ائمہ و محدثین کے اقوال کے باوجود اگر محمد تقی صاحب یہ کہتے ہیں کہ حضرت حجرؓ کا قتل جائز اور مجتہد فیہ مسئلہ تھا، ہر صحابی مجتہد اور اس کا ہر فعل اجتہاد ہے تو وہ بتائیں کہ عمرو بن الحمق صحابی نے جو نیزے مار مار کر حضرت عثمانؓ کے جسم کو چھلنی کیا تھا کیا یہ بھی اجتہاد تھا؟ کیا ہو سکتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی یہ فعل اصلاح امت اور رفع فساد کے لیے جائز ہو؟ ہر خطا کو اجتہاد کا نام تو نہیں دیا جاسکتا۔

مبسوط کا قول

اپنی سابق بحث میں مبسوط کے حوالے سے میں نے امام سرخسی کا قول نقل کیا تھا جس میں انہوں نے حضرت حجرؓ کو باغی کے بجائے اہل عدل میں شمار کیا ہے اور ان کی موت کو شہید کی موت قرار دیا ہے۔ لیکن محمد تقی صاحب کی روش قابل حیرت ہے کہ وہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ حضرت حجرؓ کی سرگرمیاں نفس الامری میں بغاوت تھیں مگر گمان ہے کہ انہوں نے کسی تاویل سے خروج کا اذہنکاب کیا ہوگا جیسا کہ امیر معاویہؓ نے مجتہد مخطی کی حیثیت میں حضرت علیؓ کے خلاف کیا۔ اس لیے حضرت حجرؓ اپنے آپ کو اہل عدل میں سے سمجھتے ہوں گے اور

امام سرخسی نے اسی لیے ان کے لیے شہادت کا لفظ استعمال کیا اور ان کا ذکر ادب و احترام سے ہونا چاہیے۔ محمد تقی صاحب نے حضرت حجرؓ کا ذکر برابر جس ادب و احترام سے کیا ہے، اس کا صحیح اندازہ اسی شخص کو ہو سکتا ہے جس نے ان کی کتاب میں پوری بحث پڑھی ہو۔ تاہم یہاں آخر میں آکر انہوں نے حضرت حجرؓ سے فقط اتنی رعایت برتی کہ ان پر اہل تاویل و اجتہاد ہونے کا گمان کیا مگر ساتھ یہ بھی لکھ دیا کہ فی الاصل تو وہ باغی تھے مگر اپنے آپ کو اہل عدل میں سے سمجھتے تھے اور یہ بھی ان کا گمان ہی تھا۔ عثمانی صاحب کی اس مہربانی اور حسن ظن کے کیا کہنے۔

لیکن عثمانی صاحب کا یہ خیال بالکل غلط ہے کہ حضرت حجرؓ فی الواقع اہل عدل میں سے نہیں تھے اور نہ امام سرخسی انہیں ایسا سمجھتے تھے بلکہ امام سرخسی نے حضرت حجرؓ کی موت کو شہادت کی موت صرف اس لیے قرار دیا ہے کہ انہوں نے یہ وصیت کی تھی کہ انہیں غسل کے بغیر دفن کیا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ امام سرخسی نے اس مقام پر یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اہل عدل کے مقتولین کو غسل کے بغیر دفن کیا جاتا ہے اور اہل بغی کے مقتولین کی تدفین غسل کے بعد ہوتی ہے کیونکہ ان کو شہید نہیں کہا جاسکتا اگرچہ عام مرنے والے مسلمان کی طرح ان کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ اس کے بعد اگر امام سرخسی حضرت حجرؓ کو باغی سمجھتے تو ان کے لیے حضرت عمارؓ بن یاسر اور حضرت زید بن صوحان کی وصیت کا ذکر بالکل کافی تھا جو اہل عدل میں سے تھے۔ ان کے ساتھ حضرت حجرؓ کا ذکر بالکل غیر ضروری اور موجب التباس تھا کیونکہ فی الحقیقت اگر وہ باغی تھے تو ان کی وصیت نہ قابل ذکر تھی نہ لائق حجت۔ محمد تقی صاحب نے ایک نکتہ یہ بھی نکالا ہے کہ اگر حضرت حجرؓ واقعہً اہل عدل میں سے تھے تو لازماً ماننا پڑے گا کہ ان کے مقابلے میں حضرت معاویہؓ اہل بغی میں سے تھے۔ مگر یہ بھی بالکل ایک غلط استدراج ہے۔ اگر حضرت حجرؓ واقعی امیر معاویہؓ کے خلاف ناحق خروج و قتال کرتے تو باغی ہوتے۔ لیکن خلیفہ اگر زیر دستی کسی کو جرم بغاوت کا مجرم قرار دے کر اُسے قتل کر دے تو وہ محض اس وجہ سے باغی نہیں بن جاتا کہ وہ اہل عدل کے ہاتھوں قتل ہوا ہے۔ خلفائے بنی امیہ و بنی عباس نے جن خوارج کو قتل کیا، وہ بلاشبہ اہل بغی

میں تھے لیکن لاکھوں بے گناہ مسلمان جو انہی خلفاء نے تیر تیغ کیے وہ سب محمد تقی صاحب کی محض اس زلی دلیل کی بنا پر باغی نہیں بن جاتے کہ اگر انہیں باغی کے بجائے اہل عدل مانا جائے تو پھر خلفاء اہل عدل کی تعریف سے خارج ہو جاتے ہیں۔

زیاد کی صفائی

جناب محمد تقی صاحب زیاد کی برارت و صفائی پیش کرنے میں اتنے فکر مند ہیں کہ بحث کے آخر میں وہ پھر یہ لکھتے ہیں کہ "مولانا مودودی صاحب نے زیاد کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ خطبے میں حضرت علیؑ کو گالیاں دیتا تھا لیکن جتنے حوالے انہوں نے دیئے ہیں ان میں حضرت علیؑ کو گالیاں دینا مذکور نہیں بلکہ قاتلین عثمانؓ پر لعنت کرنا مذکور ہے۔" میں اس بات کو پہلے بیان کر چکا ہوں کہ زیاد اور امیر معاویہؓ کے دوسرے عمال، بلکہ خود امیر معاویہؓ کا کہنا یہ تھا کہ حضرت علیؑ قاتلین عثمانؓ میں شامل ہیں کیونکہ انہوں نے حضرت عثمانؓ کی مدد نہیں کی اور قاتلین کو نہیں روکا۔ یہ اگرچہ غلط الزام تھا جس کی تردید حضرت علیؑ اور سارے مؤرخین نے کی ہے، لیکن یہ بات بہر حال واضح ہے کہ بنو امیہ جب قاتلین عثمانؓ پر لعنت بھیجتے تھے تو ان کا اولین ہدف حضرت علیؑ ہوتے تھے اور ہر شخص یہ مانتا تھا کہ اشارہ انہی کی طرف ہے۔ پھر یہ لوگ حضرت علیؑ کا نام لے کر بھی ان کی بدگوئی کرتے تھے۔ میں ابھی الہدایہ جلد ۲ کی عبارت نقل کر چکا ہوں جس میں کہا گیا ہے کہ زیاد نے حضرت علیؑ کا فکر اس انداز سے کیا کہ حضرت مجروحؓ نے اُسے کنکریاں دے ماریں۔ یہاں ذکر زیاد بن سہیتہ علی بن ابی طالب علی المنبر سے مراد اگر حضرت علیؑ کی مدح و منقبت ہوتی جیسا کہ آج کل کے خطبوں میں ہوتی ہے تو حضرت مجروحؓ کو کنکریاں اٹھا پھینکنے کی آخر کیا ضرورت تھی؟ مولانا مودودی نے اپنی بحث میں الہدایہ کے جن صفحات (جلد ۲، صفحہ ۵۵) کا حوالہ دیا ہے، وہاں بھی یہ الفاظ موجود ہیں کہ زیاد نے کوفے میں جو پہلا خطبہ دیا اس میں حضرت عثمانؓ کی فضیلت بیان کی اور آپ کے قاتلین اور ان کے معاونین (من قتله و اعداؤه علی قتله) کی مذمت کی۔ یہ مذمت صاف طور پر حضرت علیؑ کی ہے گو نام کسی کا نہیں لیا گیا۔ عثمانی صاحب کو شاید یاد نہیں رہا کہ انہوں نے اپنی کتاب کے صفحہ ۶۴ پر جہاں پہلی مرتبہ زیاد کے خلاف اس الزام کو بے بنیاد ٹھہرانا چاہا

ہے، وہاں انہوں نے حضرت حجرؓ کا ایک خطاب نقل کیا ہے کہ انہوں نے حضرت مغیرہؓ سے کہا تھا:

قد اصبحنا مولعا بذم امیر المؤمنین و تعریض المجرمین۔

اس کا ترجمہ عثمانی صاحب نے کیا ہے:

”تم امیر المؤمنین (حضرت علیؓ) کی مذمت اور مجرموں (حضرت عثمانؓ) کی مدح کرنے کے

بڑے شوقین ہو۔“

کیا عثمانی صاحب بتا سکتے ہیں کہ انہوں نے یہاں امیر المؤمنین کے ساتھ حضرت علیؓ کا لفظ اور مجرموں کے ساتھ حضرت عثمانؓ کا لفظ کیوں اور کیسے بڑھا دیا ہے؟ غالباً وہ جواب یہی دیں گے کہ حضرت حجرؓ کی تلمیح و تعریض صاف طور پر حضرت علیؓ اور حضرت عثمانؓ بنی کی طرف تھی، اس لیے انہوں نے یہ الفاظ اضافہ کر دیئے ہیں۔ فما جوا بکم ہو جوا بننا۔ ہمارا بھی یہی جواب ہے کہ زیادہ اور دوسرے حکام بنو امیہ حبیب حضرت عثمانؓ کے قائمین اور ان کی امانت کرنے والوں پر لعنت کرتے تھے تو کبھی وہ حضرت علیؓ ہی کو اپنا نشانہ بناتے تھے، اگرچہ انہیں اس امر سے بھی گریز نہ تھا کہ حضرت علیؓ کا نام لے کر ان پر سب و شتم کریں۔

۲۲۲



یزید کی ولی عہدی

(۱)

خلفائے راشدین کا انتخاب

حضرت عجز بن عدیؓ کے قتل کو جائز ثابت کرنے میں اپنا دور استدلال صرف کرنے کے بعد مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے یزید کی ولی عہدی کو جائز قرار دینے میں بھی بڑی دیدہ ریزی سے کام لیا ہے۔ یہ صورت حال فی الواقع بڑی عبرت انگیز ہے کہ مولانا مودودی کی تردید و تغلیط کے جوش میں مولانا عثمانی صاحب کو اس امر کا احساس نہیں رہا کہ وہ اسلامی قوانین کا علیہ کس طرح بگاڑ کر دنیا کے سامنے پیش کر رہے ہیں۔ پہلے انہوں نے اسلامی حکومت کی انتظامیہ و عدلیہ کی یہ تصویر بھائیے سامنے رکھی کہ اس کے ارکان جو ظلم و عدوان کا ہیں، کرتے رہیں، وہ مخالفین سے بالاتر ہیں۔ پھر انہوں نے اسلامی قانونی بقاوت اور اسلامی حقوق شہریت کی یہ تعمیر پیش کی کہ حکومت جن ”انتشار پسند“ کو چاہے باطنی قرار دے دے اور اُسے بیان یا صفائی کا موقع دیے بغیر اس کا ”رتن سے ہڈا کر دے۔ اب یزید کی ولی عہدی کو صحیح ثابت کرنے کے لیے عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ اس بات پر امت کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ خلیفہ وقت اگر اپنے بیٹے یا دوسرے رشتہ دار میں نیک نیتی کے ساتھ شرائط خلافت پاتا ہے تو اُسے ولی عہد بنا سکتا ہے اور خلیفہ کی نیت پر حملہ کرنے کا کسی کو حق نہیں ہے۔ اس کا صاف مطلب دوسرے لفظوں میں یہ ہوا کہ خلافت علیٰ منہاج النبوة اور خاندانی بادشاہت دونوں اسلام میں یکساں طور پر جائز و مباح ہیں اور مسلمان ان دونوں میں سے جس طرح حکومت کو چاہیں اپنا سکتے ہیں۔

اسلام کا نظریہ حکمرانی ایک ایسا اہم اور وسیع موضوع ہے کہ اس پر سیر حاصل بحث کے لیے ایک مضمون کے بجائے ایک کتاب درکار ہے۔ جب تک قرآن مجید، اُسوة رسالت اور اُسوة خلافت راشدہ کی روشنی میں اس مسئلے کا تفصیلی جائزہ نہ لیا جائے، اسلام کا نظریہ حکومت واضح

نہیں ہو سکتا اور مولانا عثمانی صاحب کے موقف کی غلطی پوری طرح سمجھ میں نہیں آ سکتی۔ لیکن یہاں اس محدود مضمون کی تنگ دامنی میری راہ میں حائل ہے۔ تاہم میں قارئین سے درخواست کروں گا کہ اس موضوع پر جو مفصل تحریریں مولانا مودودی کے قلم سے نکل چکی ہیں، انہیں ضرور پڑھ لیں۔ خود ان کی اسی کتاب "خلافت و ملکیت" کے ابتدائی ابواب اسی بحث سے متعلق ہیں۔ مولانا عثمانی صاحب بھی آغاز تنقید میں ان پر اظہارِ پسندیدگی فرما چکے ہیں۔ اگر وہ بھی یادداشت تازہ کرنے کی غرض سے ان پر دوبارہ نگاہ ڈال لیں تو مضائقہ نہ ہوگا۔ اس کے بعد اس موضوع پر اب چند مزید ضروری گزارشات میں بھی پیش کردوں گا۔

حضرت ابوبکرؓ کا انتخاب

یہ حقیقت تو ظاہر و باہر ہے کہ اسلامی ریاست کے اولین امیر سیدنا و مولانا محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم مسلمانوں کے منتخب کردہ یا نامزد کردہ امیر نہ تھے، نہ آپ نے اپنی سعی یا زور سے منصبِ امارت حاصل کیا تھا۔ بلکہ آنحضورؐ کو حکم الحاکمین اور رب العالمین نے خود خلعتِ نبوت سے سرفراز فرمایا تھا اور آپ کی امارت و امامت آپ کے منصبِ نبوت و رسالت ہی کا ایک جزو لا ینفک تھی۔ آنحضورؐ کے وصال پر النبیہؑ یہ اہم سوال پیدا ہوتا تھا کہ آپ کا خلیفہ اور مسلمانوں کا امیر کون ہو اور اس کی امارت کا انعقاد کیسے ہو؟ اسلام میں اگر سب سے بڑھ کر کسی امیر کو یہ حق پہنچتا تھا کہ وہ اپنے خاندان کے کسی شخص کو اپنا جانشین نامزد کرے اس کی بیعت اپنی زندگی میں لے لے تو وہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہو سکتے تھے۔ آپ کے خاندان میں خلافت کی اہلیت رکھنے والے مفقود بھی نہ تھے۔ یہ کام اگر اسلام میں پسندیدہ کام ہوتا تو اس کی ابتدا کرنے کے سب سے زیادہ حق دار خود حضورؐ تھے۔ لیکن سب کو معلوم ہے اور اہل سنت کا اس پر اتفاق ہے کہ آپ نے یہ کام نہیں کیا۔ یہی نہیں بلکہ آپ نے اپنے خاندان سے باہر بھی کسی کو خلیفہ نامزد کر کے اس کی بیعت نہ لی۔ اس مسئلے میں جو مستند ترین احادیث وارد ہیں وہ اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ خود آنحضورؐ اپنی جانشینی کے معاملے میں ایک گونہ فکر مند تھے اور چاہتے تھے کہ اس ضمن میں امت کی مناسب رہنمائی فرمادیں۔ آپ کے ارشادات سے یہ حقیقت بھی صاف طور پر مترشح ہوتی

ہے کہ اگرچہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی حضورؐ کی ظہر مبارک میں منصب خلافت کے لیے اہل ترین تھے اور آپؐ کی خواہش بھی یہی تھی کہ وہی خلیفہٴ اول بنیں، لیکن ان جملہ امور کے باوجود آپؐ نے اپنے جانشین کے لیے نامزدگی (Nomination) کا طریقہ اختیار نہیں فرمایا۔ اس بات سے کون انکار کر سکتا ہے کہ آنحضرتؐ کا وصال ایک عظیم سانحہ تھا اور اس کے بعد خلیفہ کا تقرر امت کے لیے ایک سنگین ذمہ داری اور آزمائش تھی۔ اس مسئلے میں اختلاف رائے کا پیدا ہونا بھی ناگزیر تھا جس کے اثرات اب تک امت میں چلے آ رہے ہیں۔ لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ذاتی رائے قائم کر لینے کے باوجود صحابہ کرام کے سامنے اُسے ایک باقاعدہ عہد، وصیت یا تجویز کے طور پر پیش نہیں فرمایا تاکہ قدیم زمانہ سے دنیا بھر میں دلی عہد مقرر کرنے کا جو طریقہ رائج و متوارث چلا آ رہا تھا، اس پر کاری ضرب لگے اور اُمت مسلمہ اپنی ذمہ داری پر انتخاب امیر کے جمہوری و معیاری طریق کو اختیار کرے۔ صحاح ستہ میں اس مسئلے سے متعلق متعدد احادیث مروی ہیں جن میں سے ایک کا ضروری حصہ میں بخاری، کتاب الطب والمریض سے یہاں پیش کرتا ہوں۔ اس حدیث میں مذکور ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر شدت مرض طاری ہوئی تو آپؐ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا:

لقد هممت اذ امرت ان ارسل الی ابی بکر وابنہ و اعہد

ان یقول القائلون اذ یتیمی المتیمون ثم قلت یا بنی اللہ ویدفع

المومنون اذ یدفع اللہ ویا بنی المومنون۔

”میں نے ارادہ کیا تھا کہ میں ابوبکر اور ان کے بیٹے کو بلواؤں اور ان کے

حق میں ولایت عہد کر دوں، مبادا کہ (بعد میں) معترضین اعتراض کریں یا تمنا کرنے

والے تمنا کریں۔ پھر میں نے جی میں کہا کہ اللہ ان چیزوں کو روک دے گا اور مومنین

ان کا دفعہ کر لیں گے، یا دوسرے الفاظ میں اللہ دفعہ کر دے گا اور مومنین

ابا کریں گے۔“

یہ حدیث مختلف سندوں کے ساتھ بخاری اور دیگر کتب صحاح کے متعدد مقامات

پر وارد ہے۔ اس کا لفظ ”المومنون“ قطعی طور پر ثابت کر رہا ہے کہ خلیفہ کا انتخاب جمہور

مسلمین کی آزاد مرضی سے ہونا چاہیے اور اسلام میں انتخاب امیر کے لیے مثالی و معیاری اور افضل و اعلیٰ طریقہ یہی ہے۔ چنانچہ حضورؐ کے اس مشاہدہ کو امت نے ٹھیک ٹھیک پورا کیا اور انہی حضرت ابوبکرؓ کو خلیفہ بنایا جنہیں حضورؐ پسند فرماتے تھے۔

حضرت عمرؓ فاروق کا انتخاب

حضرت ابوبکرؓ کے بعد مسلمانوں کے دوسرے خلیفہ حضرت عمرؓ فاروق تھے جن کا تقرر و استخلاف بلاشبہ حضرت ابوبکرؓ کی تجویز کے مطابق عمل میں لایا گیا تھا اور اسی سے بعض حضرات یزید کی دلی عہدی اور بعد کی نسلی و خاندانی حکمرانی کو جائز ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے ایک پر دوسری صورت کو قیاس کرنا بالکل غلط ہے، کیونکہ دونوں میں فرق و امتیاز کے متعدد پہلو بالکل تین اور نمایاں ہیں۔ مثلاً پہلا فرق یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے اپنی زندگی میں کوئی دلی عہد مقرر کر کے اس کی بیعت نہیں لے لی بلکہ ان کو اپنا ہالشین تجویز کرنے کا خیال اس وقت آیا جب کہ وہ موت و حیات کی کشمکش میں مبتلا تھے۔ اپنے آخری ایام مرض میں کئی روز تک آپ مسجد میں نماز کے لیے بھی تشریف نہ لے پاسکے اور جس وقت آپ نے حضرت عثمانؓ کو وصیت لکھوائی شروع کی تھی اس وقت آپ اتنے ضعیف و نحیف ہو چکے تھے کہ اٹار کراتے کراتے آپ کچھ دیر کے لیے بے ہوش ہو گئے۔ اس کے برعکس یزید کی دلی عہدی کی تحریک اور ہم کا آغاز حضرت امیر معاویہؓ کی وفات سے چار سال بلکہ اس سے بھی قبل (۳۵ھ میں) ہو چکا تھا۔ یہ تحریک صرف شام تک محدود نہ تھی بلکہ مردان اور زیادہ وغیرہ نے اسے حرمین، بصرے، کوفہ میں پوری سرگرمی سے شروع کر رکھا تھا اور تمام لوگوں سے باقاعدہ بیعت لی جا رہی تھی۔ اسی صورت حال کو دیکھ کر حضرت عبداللہ بن عمرؓ جیسے محتاط اور مرخاں مرنج انسان نے بھی صاف کہہ دیا تھا کہ میں ایک وقت میں دو بیعتوں کا قلاوہ اپنی گردن میں نہیں ڈال سکتا، البتہ امیر معاویہؓ کے بعد جو بھی خلیفہ تسلیم کر لیا جائے گا میں اس کی بیعت کر لوں گا۔

دوسرا امتیازی پہلو یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے تحریر لکھوانے سے چند روز پہلے اربابِ صل و عقد اور اصحابِ ثورئی سے پوری طرح مشورہ کر لیا تھا۔ چنانچہ ابن سعد صاحب طبقات نے آپ کے حالات بیان کرتے ہوئے آخر میں ذکر و صیۃ ابی بکر کے زیر عنوان لکھا ہے

کہ آپ نے حضرات عبدالرحمن بن عوفؓ، عثمانؓ، سعید بن زیدؓ، ابو الاغورؓ، اسید بن حنفیر اور متعدد دیگر مہاجرین و انصار سے مشورہ لیا اور سب نے حضرت عمرؓ کے حق میں اچھی رائے کا اظہار کیا۔ پھر بعض لوگوں نے حبیب حضرت عمرؓ کی سختی کا ذکر کیا تو حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا کہ میں اپنے اللہ سے کہہ سکتا ہوں کہ میں نے بہترین آدمی کو تجویز کیا ہے (بعض دوسری روایات میں ہے کہ عمر میری نرمی کے بل پر سخت ہو جاتے تھے، اب حبیب میری جگہ خود بوجھ اٹھائیں گے تو نرم ہو جائیں گے)۔ پھر مجمع عام میں تحریر پڑھ کر سنائی گئی اور لوگوں نے کسی دباؤ اور جبر کے بغیر رضا و رغبت اس پر اپنی منظوری کا اظہار کر دیا۔ حضرت معاویہؓ کے عہد میں شوریٰ کا دھواں اٹھ چلا اور اہل حل و عقد کا ادارہ عملاً ختم ہو چکا تھا اور زید کی ولی عہدی کا معاملہ جس طرح طے کیا گیا وہ حضرت ابو بکرؓ کی وصیت سے قطعی طور پر مختلف تھا جیسا کہ آگے چل کر بیان کیا جائے گا۔

تیسری بات جو خاص طور پر قابل ذکر ہے وہ یہ ہے کہ حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ کے ماہین خاندانی قرابت کا کوئی تعلق نہیں تھا اور حضرت ابو بکرؓ نے اپنی وصیت کے ساتھ اس پہلو کی طرف خصوصی اشارہ فرما دیا تھا تاکہ اعتراض و تہمت کا کوئی موقع باقی نہ رہے۔ امام ابن جریر اپنی تاریخ (جلد ۲، صفحہ ۶۱۸) میں فرماتے ہیں:

اشرف ابو بکر علی الناس من کنیفہ واسماء ابنة عیسیٰ ممسکته
وهو یقول اتوضون بمن استخلفت علیکم؟ فانی واللہ ما ألویت من
جهد الرأی ولا ولیت ذاقربة وانی قد استخلفت عمر بن الخطاب
فاسمعوا له واطیعوا فقالوا سمعنا واطعنا۔

”حضرت ابو بکرؓ نے دریچے میں سے لوگوں کی طرف جھانکا حبیب کھڑپ کی اہلیہ (حضرت اسماء بنت عمیس) نے آپ کو تمام رکھا تھا۔ آپ فرما رہے تھے کہ کیا تم لوگ میرے جانشین پر راضی ہو؟ خدا کی قسم میں نے غور و خوض میں کمی نہیں کی اور میں نے اپنے کسی رشتہ دار کو ولایت نہیں سونپی۔ میں نے عمرؓ بن خطاب کو خلیفہ تجویز کیا ہے، پس سنو اور مانو۔ لوگوں نے جواب دیا کہ ہم نے سن لیا اور مان لیا۔

اس کے برخلاف امیر معاویہؓ نے اپنے قریب ترین عزیز یعنی خود اپنے بیٹے کو

ولی عہد بنا کر ایک ایسی مثال قائم کی جو پہلے موجود نہ تھی، لیکن جو بعد والوں کے لیے دائمی طور پر ایک نظیر اور دلیل بن کر رہی۔ ابن اثیر فرماتے ہیں:

معاویۃ اول خلیفۃ باہم لولدہ فی الاسلام۔

”معاویہ پہلے خلیفہ میں جنہوں نے اسلام میں اپنے بیٹے کے لیے بیعت لی، ان کا

جلد ۲ صفحہ ۲۶۳

اس کے بعد مسلمانوں میں بیعت کا انتخابی اور شورائی طریقہ بالکل معدوم ہو گیا اور نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ ایک حکمران نے اپنے بعد علی الترتیب دو دو، تین تین دلی عہد مقرر کر کے شروع کر دیئے جن میں سے بعض نابالغ بلکہ ماں کے پیٹ میں ہوتے تھے اور ان کے حق میں زبردستی بیعت لی جاتی تھی۔ پھر بیعت کے فارمولوں میں بیعت کرنے والے سے یہ الفاظ کہلوائے جاتے تھے کہ اگر میں بیعت نسخ کر دوں گا تو میری بیوی پر طلاق منقطع وارد ہوگی یہی بیعت مکروہ اور طلاق مکروہ تھی جس کے خلاف امام مالکؒ نے اپنی جان پر کہیلتے ہوئے صدائے احتجاج بلند کی تھی اور فرمایا تھا کہ یہ کوئی شے نہیں ہے۔

حضرت عثمانؓ کا انتخاب

حضرت ابو بکرؓ کے بعد حضرت عمرؓ کی باری آتی ہے۔ حضرت عمرؓ کے متعلق بعض اوقات یہ بیان کیا جاتا ہے کہ انہوں نے استخلاف کے معاملے میں اپنے دونوں پیش روؤں کے بین بین ایک تیسرا مختلف طریقہ اختیار کیا اور وہ یہ کہ آپؓ نے کسی فرد واحد و متعین کو بانشین تجویز کرنے کے بجائے ایک شورشی یا انتخابی کونسل تشکیل کر دی تاکہ وہ خلیفہ کا نام تجویز کر کے مسلمانوں کے سامنے پیش کرے۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو حضرت عمرؓ کا طریقہ استخلاف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوہ سے زیادہ مشابہ ہے صحیح مسلم، کتاب الامارۃ، باب الاستخلاف میں حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ جب حضرت عمرؓ پر قاتلانہ حملہ ہوا تو لوگوں نے آپؓ کو بانشین مقرر کرنے کا مشورہ دیا۔ آپؓ نے متردد ہو کر فرمایا کہ اگر میں بانشین تجویز کروں تو یہ بھی ایسے شخص کا کام ہے جو مجھ سے بہتر تھا یعنی حضرت ابو بکرؓ، اور اگر میں تمہیں اسی طرح چھوڑ دوں تو ایسا عمل بھی انہوں نے فرمایا تھا، جو مجھ سے بہتر تھے (یعنی نبی کریم

صلی اللہ علیہ وسلم۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ جو خود اپنے والد ماجد کا انداز بیان دیکھ رہے تھے فرماتے ہیں:

فَعَرَفْتُ أَنَّهُ حِينَ ذَكَرَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَيْرَ مُتَخَلِّفٍ۔

”میں نے جان لیا کہ جب آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کر رہے ہیں تو پھر آپ کسی فرد واحد کو خلیفہ تجویز نہیں کریں گے۔“

اس کے معالجہ مسلم کی دوسری روایت میں آتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ اپنی ہمیشہ حضرت خفصہؓ کے پاس گئے تو انہوں نے فرمایا ”کیا تمہیں معلوم ہے کہ تمہارے والد کسی کو جانشین نہیں بنا رہے؟“ حضرت ابن عمرؓ نے جواب دیا کہ وہ ایسا نہیں کریں گے۔ وہ فرماتے تھیں کہ وہ ایسا ہی کر رہے ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ نے قسم اٹھائی کہ وہ اس معاملے میں حضرت عمرؓ سے بات کریں گے۔ ایک دن تو حضرت ابن عمرؓ بات کی ہمت نہ کر سکے مگر دوسرے روز آپ نے عرض کیا کہ ”لوگ کہہ رہے ہیں کہ آپ کسی کو جانشین نہیں تجویز کر رہے۔ اگر آپ کا کوئی چہرہ دار ہو اور وہ اپنے گلے کو اس کے حال پر چھوڑ کر آجائے تو آپ دیکھ لیں گے کہ اس نے گلہ ضائع کر دیا۔ مسلمانوں کی نگہبانی کا معاملہ تو شدید تر ہے۔“ حضرت عمرؓ نے اتفاق کیا، کچھ دیر اپنا سر ٹیکے رہے، پھر حضرت ابن عمرؓ کی طرف متوجہ ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکرؓ کا ذکر کرتے ہوئے وہی کچھ فرمایا جو اوپر کی روایت میں مذکور ہے۔ اس پر حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں:

فَعَلِمْتُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لِيَعْدِلْ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحَدًا وَانَّهُ غَيْرَ مُتَخَلِّفٍ۔

”میں مجھے معلوم ہو گیا کہ حضرت عمرؓ کسی کو بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر جانتے والے نہیں ہیں اور آپ کسی کو خلیفہ نہیں بنائیں گے۔“

ان روایات اور بالخصوص حضرت ابن عمرؓ کی تشریحات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس معاملے میں حضرت عمرؓ نے حضرت ابو بکرؓ سے زیادہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے

اسوہ کو اپنے سامنے رکھا ہے اور شخص متعین کے استخلاف سے اسی بنا پر اجتناب کیا ہے۔
 البتہ آپ نے خلافت کے لیے نام تجویز کرنے کا کام ایسے اصحاب کے سپرد کر دیا جو عشرہ
 مبشرہ میں شامل تھے اور اسلامی معاشرے کے گہمائے سرسبز اور سرسبز آوردہ ترین اشخاص
 شمار ہوتے تھے۔ عشرہ مبشرہ میں سے دو (حضرت ابوبکرؓ اور حضرت ابوعبیدہؓ) جنت کے
 مکین ہو چکے تھے، تیسرے خود (حضرت عمرؓ) جنت جانے کے لیے پابرجا رہے۔ باقی
 سات اصحاب بقید حیات تھے جن میں سے چھ کو آپ نے انتخابی بورڈ کا رکن بنا دیا مگر ساتویں
 (حضرت سعید بن زیدؓ) کو آپ نے مستثنیٰ کر دیا، صرف اس بنا پر کہ وہ آپ کے چچا زاد بھائی
 اور بہنوئی تھے، ورنہ وہ حضرت عمرؓ سے بھی زیادہ قدیم الاسلام اور سابق الایمان تھے۔ یہ
 فقط میرا ہی قیاس نہیں ہے، بلکہ متعدد علمائے سلف نے یہی لکھا ہے کہ حضرت عمرؓ نے
 انہیں بر بنائے تورع و تقویٰ الگ رکھا کیونکہ وہ ان کے قرابت دار تھے۔ صحیح مسلم کی جن دلائل
 کو اوپر نقل کیا گیا ہے، ان سے ملتی جلتی ایک روایت مسلم، کتاب الصلوٰۃ، باب نہی من کل الثوم
 میں بھی موجود ہے جس میں حضرت عمرؓ کے ایک خواب کا ذکر ہے جس کی تعبیر یہ سمجھی گئی تھی کہ آپ
 کی موت کا وقت قریب ہے۔ آپ نے اس کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ بعض لوگ مجھے
 مہاشین بنانے کے لیے کہتے ہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ اپنے دین اور خلافت کو منائع نہیں
 ہونے دے گا۔ اس حدیث کی شرح میں امام نوویؒ فرماتے ہیں:

الستة عثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد بن ابی وقاص وعبد
 الرحمن بن عوف ولحميد اخل سعيد بن زيد معهم وان كان من
 العشرة لانه من اقاربه فتوسم عن ادخاله كما توسم عن ادخال
 ابنه عبد الله رضي الله عنهم۔

”جن چھ اصحاب کے نام حضرت عمرؓ نے تجویز کیے تھے، وہ عثمانؓ، علیؓ، طلحہؓ،
 زبیرؓ، سعد بن ابی وقاصؓ اور عبد الرحمن بن عوفؓ رضی اللہ عنہم تھے اور انہوں نے ان
 میں حضرت سعید بن زیدؓ کو شامل نہیں کیا حالانکہ وہ بھی عشرہ مبشرہ میں سے تھے،
 کیونکہ وہ ان کے اقارب میں سے تھے۔ پس آپ نے انہیں خود ہی میں داخل

نہیں فرمایا جیسا کہ آپ نے اپنے صاحبزادے حضرت محمد اللہ کو بھی نہیں شریک کیا۔

اسی طرح بخاری، کتاب الحدود والحارمین، باب رحم الجبلی من الزنا میں ایک مفصل حدیث وارد ہے کہ حضرت عمرؓ کو معلوم ہوا کہ ایک شخص کہہ رہا ہے کہ میں عمرؓ کے بعد فلاں شخص کے ہاتھ پر بیعت کروں گا۔ حضرت عمرؓ یہ سن کر غضبناک ہو گئے اور فرمایا کہ میں ایسے لوگوں کو سخت تنبیہ کروں گا۔ پھر فرمایا:

فَوَلَاؤُ الدِّينِ يَرِيدُونَ أَنْ يُغْصِبُوهُمْ أَمْوَالَهُمْ لَيْسَ مِنْكُمْ
مَنْ تَقَطَّعَ الْأَعْنَاقُ إِلَيْهِ مِثْلُ ابْنِ بَكْرٍ مِنْ بَايِعٍ رَجُلًا غَيْرَ مَشُورَةٍ مِنْ
الْمُسْلِمِينَ فَلَا يَبَايِعُ هُوَ وَلَا الَّذِي بَايَعَهُ تَغْرَةً أَنْ يُقْتَلَ۔

”یہ وہ لوگ ہیں جو کہتے ہیں کہ مائتہ الناس کے حقوق غصب کریں تم میں کوئی ایسا نہیں ہے جو ابوبکر کی طرح مرجع عوام جو جس نے بھی مسلمانوں سے مشورے کیے بغیر بیعت کی، اس بیعت کرنے کرانے والے کا فعل قابل قبول نہیں ہے، بلکہ وہ دونوں اپنے آپ کو قتل کے لیے پیش کر رہے ہیں۔“

بعض دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ لوگوں نے حضرت ابن عمرؓ کو بھی انتخابی کو نسل میں شامل کرنے کا مطالبہ کیا، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ وہ مبصر کی حیثیت سے موجود رہیں مگر خلافت میں ان کا کوئی حصہ نہ ہوگا۔ میرے خاندان میں اگر عمرؓ برابر سراسر چھوٹ جاسے تو غنیمت ہے۔ بخاری، فضائل اصحاب میں حضرت عمرؓ کا ارشاد یوں نقل ہوا ہے:

يُشْهَدُ كَرَّمَ اللَّهُ بَنَ عُمَرَ وَلَيْسَ لَهُ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ۔

”تمہاری مجلس میں عبد اللہ بن عمرؓ حاضر تو رہیں گے مگر امارت میں سے انہیں کچھ

نہ ملے گا۔“

اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں:

أَمَّا سَعِيدُ بْنُ زَيْدٍ فَهُوَ ابْنُ عُمَرَ فَلَمْ يَسْقَهُ عُمَرُ فِيهِمْ مِثَالِ الْغَلَّةِ

فی التبری من الامس۔

”سعید بن زید حضرت عمرؓ کے چچا زاد بھائی تھے، پس عمرؓ نے ان کا نام نہ لیا۔ یہ

امارت کی ذمہ داری سے برائت میں مبالغہ و شدت کی بنا پر تھا۔

اسی مقام پر المدنی کا یہ قول نقل کیا گیا ہے:

عَدَّ عُمَرَ سَعِيدًا بَنَ زَيْدًا فَيَمْنُ قَوْلِي التَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ

عَنْهُمْ سِوَا مَنْ إِلَّا أَنَّهُ اسْتِثْنَاهُ مِنْ أَهْلِ الشُّوْرَى لِقَرَابَتِهِ مِنْهُ۔

”حضرت عمرؓ نے حضرت سعید بن زید کو ان اصحاب میں شمار کیا، جن سے نبی صلی اللہ

علیہ وسلم بوقت وصال راضی تھے مگر حضرت عمرؓ نے انہیں اہل شوریٰ کے مستثنیٰ کر دیا کیونکہ

وہ آپ کے رشتہ دار تھے۔“

امام ابن تیمیہؒ، منہاج السنہ، جلد ۳، صفحہ ۱۶۸ پر فرماتے ہیں:

وَعُمَرَ قَدْ أَخْرَجَ مِنَ الْأَمْسِ ابْنَهُ وَلَحْدًا خَلَّ فِي الْأَمْسِ ابْنُ عَمِّهِ

سَعِيدًا بَنَ زَيْدًا وَهُوَ أَحَدُ الْعَشْرَةِ وَهُمْ مِنْ قَبِيلَةِ بَنِي هَدَى۔

”اور حضرت عمرؓ نے اپنے بیٹے حضرت عبداللہؓ اور اپنے عم زاد سعید بن زید کو

امید واری امارت سے خارج کر دیا حالانکہ سعید عشرہ مبشرہ میں سے تھے۔ وہ یہ بتی

کہ وہ قبیلہ بنی ہدی کے افراد تھے یعنی حضرت عمرؓ کے ہم قبیلہ تھے۔

اس کے متضاد بعد ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اپنے قبیلے میں سے کسی کے

سپر و کوئی عہدہ نہیں کیا۔ صرف ایک مرتبہ ایسا کیا مگر بعد میں اس والی کو بھی محزول کر دیا۔ یہی

بات اس کتاب کے صفحہ ۱۳۰، جلد ۴ پر بیان کی گئی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ دونوں نے

اپنی زندگی میں اپنے کسی عزیز کو منصب نہیں سونپا، نہ اُسے اپنے بعد بانشین بنایا، حالانکہ ان کی اولاد

واقارب میں فضلاء صحابہ موجود تھے۔

حضرت عمرؓ نے جو انتخابی شوریٰ مقرر کی تھی اس کے ارکان نے باہمی گفت و شنید کے بعد

خلیفہ تجویز کرنے کا کام حضرت عبدالرحمنؓ بن عوف کو تفویض کر دیا تھا۔ تاریخ طبری اور دوسری

کتابوں میں جو تفصیلات درج ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبدالرحمنؓ نے اس ذمہ داری

کو ادا کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ رائے عام کا جائزہ لینے کی کوشش کی۔ آپ نے گھروں میں جا کر پردہ نشین خواتین تک سے مشورہ لیا۔ مدینے کے باشندوں، طالب علموں اور باہر سے آئے ہوئے صاحبوں کی رائے معلوم کی۔ آخر کار انہیں اندازہ ہوا کہ لوگ حضرت عثمان کی طرف زیادہ جھکاؤ رکھتے ہیں۔ چنانچہ حضرت عثمانؓ ہی کے ہاتھ پر بیعت عام ہوئی۔

حضرت علیؓ کا انتخاب

حضرت عثمانؓ اپنے خاندان بنو امیہ کے حق میں فیاض تھے۔ آپ کا یہ قول مسند احمد اور دوسری کتابوں میں منقول ہے کہ اگر میرے پاس جنت کی کھجی ہو تو میں اپنے خاندان کے آخری فرد تک کو دے دیتا کہ وہ جنت میں داخل ہو جائے۔ آپ کے خاندان کے بعض افراد نے محاصرے میں آخر دم تک آپ کا ساتھ دیا۔ مگر س کے باوجود حضرت عثمانؓ نے بھی اپنے خاندان کے کسی فرد کے حق میں استخلاف کی وصیت نہیں فرمائی۔

حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد بعض صحابہ کرامؓ حضرت علیؓ کے ہاں جمع ہوئے اور ان سے بیعت کرنی چاہی مگر حضرت علیؓ نے انکار کر دیا۔ جب آپ سے بار بار تقاضا کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ جب تک اہل شوریٰ اور اہل بد میری خلافت پر اتفاق کا اظہار نہ کریں، اس وقت تک میری خلافت منعقد نہیں ہو سکتی۔ تاریخ طبری جلد ۲، صفحہ ۴۵۰ میں آپ کا یہ قول بھی منقول ہے۔

فان بیعتی لا تكون خفيا ولا تكون الا عن رضا من المسلمين۔

”میری بیعت مخفی طریق پر نہیں ہو سکتی، اس کے لیے مسلمانوں کی رضائے عام

لازم ہے۔“

پھر آپ نے سب لوگوں کو مسجد نبوی میں جمع ہونے کا مشورہ دیا اور مہاجرین و انصار صحابہؓ کی اکثریت نے آپ سے بیعت خلافت کی۔

۱۰ مسند احمد، مزییات عثمانؓ میں ہے:

قال عثمان، لو ان بیعتی مغایم الجنة لاعطيتها بنی امیة حتی یدخلوا من عند اخرهم۔

حضرت علیؑ کی شہادت کے موقع پر حبيب آپ کی وفات کا وقت آپہنچا تو آپ سے دریافت کیا گیا کہ کیا آپ کے بعد آپ کے صاحبزادے حضرت حسنؑ کے ہاتھ پر بیعت کی جائے؟ آپ نے جو جواب دیا وہ طبری (جلد ۲، صفحہ ۱۱۲) میں درج ذیل الفاظ میں نقل کیا گیا ہے:

ما آمرکہ ولا انتہاکہ۔ انتہم ابصرت

”میں نہ تمہیں اس بارے میں کوئی حکم دیتا ہوں، نہ منع کرتا ہوں۔ تم خود سمجھو“

بہتر فیصلہ کر سکتے ہو۔

چنانچہ حضرت علیؑ کے بعد جن لوگوں نے حضرت حسنؑ سے بیعت کی تھی اور جو حضرت معاویہؓ کے خلاف جنگ کے لیے نکلے تھے، ان سب نے حضرت حسنؑ کو بطیب خاطر اپنی آزاد مرضی سے خلیفہ منتخب کیا تھا، اس میں حضرت علیؑ کی کسی خواہش یا ہدایت کو کوئی دخل نہ تھا۔

یہ ہے رئیس مملکت اسلامی کے تقرر کے معاملے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خلافت راشدہ کا تعامل اور صحابہ کرام کا اجماعی طرز عمل۔ اس مستند دثوری رواج سے جو بات قطعی طور پر ثابت ہے وہ یہ کہ خلیفۃ المسلمین کا انتخاب عوام الناس کی مرضی پر موقوف و منحصر ہے اور کسی شخص کا بزور خلیفہ بننے کی کوشش کرنا اور پھر اپنے کسی قریبی عزیز کے حق میں ہالشیہی کا فیصلہ کر کے اپنی زندگی میں اس کی بیعت لے لینا کوئی مستحسن اور پسندیدہ فعل نہیں ہے۔ علماء کا اجماع اگر ہوا ہے تو اس بات پر ہونا ہے کہ اگر کوئی ایسا کر بیٹھے اور اس کو بدلنے کی کوشش موجب فتنہ ہوتی نظر آئے تو اسے برداشت کر لینا چاہیے، اور اس طرح بھی خلافت منعقد ہو جاتی ہے۔ مگر اس بات پر اجماع ہرگز نہیں ہوا ہے کہ اسلام میں یہ بالکل جائز و مباح طریقہ ہے اور خلافت خواہ شوریٰ اور انتخاب سے ہو، یا اس دوسرے طریقہ پر، دونوں اسلام کی نگاہ میں یکساں ہیں۔ اس مسئلے پر مفصل بحث آگے چل کر ہوگی۔

تصحیح نیت کی بحث

اس اصولی و تمہیدی کلام کے بعد اب میں مولانا مودودی کی وہ عبارت نقل کرتا ہوں جسے مولانا عثمانی صاحب نے سب سے پہلے ہدیت متقید بنایا ہے۔ وہ عبارت ”خلافت و طو کیت“

صفحہ ۱۰۵ پر ان الفاظ میں درج ہے:

”مذہب کی دلی عہدی کے لیے ابتدائی تحریک کسی صحیح جذبے کی بنیاد پر نہیں
 ہوئی تھی، بلکہ ایک بزرگ (حضرت مغیرہ بن شعبہ) نے اپنے ذاتی مفاد کے لیے
 دوسرے بزرگ (حضرت معاویہ) کے ذاتی مفاد سے اپیل کر کے اس تجویز کو جنم
 دیا اور دونوں صاحبوں نے اس بات سے قطع نظر کر لیا کہ وہ اس طرح اہمیت محمدیہ
 کو کس راہ پر ڈال رہے ہیں۔“

اس پر مولانا محمد تقی صاحب ارشاد فرماتے ہیں کہ ”جمہور اہمیت کے محقق علماء ہمیشہ سے
 یہ تو کہتے آئے ہیں کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا یہ فعل رائے اور تدبیر کے درجے میں نفس الامری
 طور پر درست ثابت نہیں ہوا اور اس کی وجہ سے اہمیت کے اجتماعی مصالح کو نقصان پہنچا مگر
 حضرت معاویہ کی نیت پر عمل کرنے اور ان پر مفاد پرستی کا الزام مائد کرنے کا حق کسی کو نہیں ہے۔
 وہ اپنے اس اقدام میں نیک نیت تھے اور انہوں نے جو کچھ کیا شرعی جواز کی حدود میں رہ کر کیا۔
 اس کے جواب میں میری پہلی گزارش ہے کہ مولانا عثمانی نے مولانا مودودی کے موقف کی ترجمانی
 کرتے ہوئے ان کے محتاط الفاظ اور ظالم انداز بیان کو خواہ مخواہ سخت اور ناگوار الفاظ میں بدل
 دیا ہے۔ کسی کام کا صحیح جذبہ کی بنیاد پر نہ ہونا اور کام کرنے والے کا نیک نیت نہ ہونا یا اس کی
 نیت کا مقہم ہونا دونوں صورتیں یکساں نہیں ہیں۔ اسی طرح کسی فرد کا ذاتی مفاد سے لپٹ کرنا اور
 کسی فرد کا مفاد پرست ہونا دونوں میں بڑا فرق ہے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے کہ میں کہوں کہ بعض
 صحابہ کرام سے میرقہ، شرب خمر یا زنا کا صدور بھی ہوا ہے اور عثمانی صاحب میرا قول یوں نقل
 کر دیں کہ صحابہ کرام چور، شرابی، زانی اور عیش پرست تھے۔ یا عثمانی صاحب یہ فرمائیں کہ
 مسلمانوں سے شرک و بدعت کا صدور ہو رہا ہے اور میں ان کی بات کو یوں نقل کروں کہ مسلمان عام
 طور پر مشرک اور بدعت بن چکے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس طرح بات کچھ سے کچھ بن جاتی ہے۔“

تاہم اگر جذبے اور نیت کے فرق کو نظر انداز کر دیا جائے اور کسی کام کے صحیح جذبے پر مبنی نہ
 ہونے کا مطلب تصحیح نیت کا فقدان ہی لے لیا جائے تب بھی ایک بنیادی سوال جو اس ضمن میں پیدا
 ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ نیت کے صحیح یا غیر صحیح ہونے کی بحث ہر انسانی فعل میں پیدا ہوتی ہے یا
 کچھ خاص قسم کے افعال میں جن میں نیت کی صحت و عدم صحت معتبر ہے اور جن میں نیت کے فساد

و صلاح کے مختلف عواقب و اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ میں نے اپنی حد تک اس مسئلے پر غور کیا ہے اور محدثین نے انہماک الأعمال یا انقیات اور لکل اصرار قانونی وغیرہ احادیث کی تشریح میں جو کچھ فرمایا ہے، اس کا بھی مطالعہ کیا ہے۔ اس معاملے میں جو کچھ میں سمجھ سکا ہوں وہ یہ ہے کہ نیت کے وجود و عدم یا صحت و سقم کا سوال صرف اُن اعمال کے بارے میں پیدا ہوتا ہے جو عبادات و تقربات سے متعلق ہوں یا کم از کم شریعت کے ادا و مردنواہی کی تعمیل کرتے ہوئے انجام پذیر ہوں۔ مثال کے طور پر کوئی شخص اگر نماز پڑھے یا زکوٰۃ دے یا حج کرے یا جہاد فی سبیل اللہ میں جانی و مالی قربانی دے تو ان میں نیت کا موجود یا مفقود ہونا اور اس کا صحیح یا غلط ہونا بنیادی اہمیت رکھتا ہے اور ہر پہلو سے قابل اعتبار ہے، کیونکہ ایسے افعال میں نیت کی اچھائی یا بُرائی سے آسمان و زمین کا فرق واقع ہو جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ دو فعل جو نظر بظاہر یکساں ہوں، ان میں سے ایک پر جنت واجب ہو اور دوسرا بالکل اکارت جائے، بلکہ اکثر موجب مواخذہ ہو سہی و سہی ہے کہ ان افعال کے انجام دینے والے کے معاملے میں ہمیں حسن ظن کی تلقین کی گئی ہے اور زیادہ قیاس آرائی سے روکا گیا ہے، اگرچہ صریح شواہد و قرائن کی بنا پر نیت کو زیر بحث لانا قطعاً ممنوع بھی نہیں ہے۔

وہ امور جو عبادات کی قبیل سے نہیں ہیں اور جن کا شروع اور مامور بہ ہونا کتاب و سنت سے ثابت نہیں ہے، بلکہ جو شریعت کی رد سے غلط یا غیر مستحسن قرار پاتے ہیں، ان میں نیت یا جذبے کے صحیح یا غیر صحیح ہونے سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ پھر اس طرح کے افعال جب زیر بحث آتے ہیں تو ناگزیر طور پر وہ ارادہ اور جذبہ بھی زیر بحث آ جاتا ہے جس کے تحت وہ افعال سرانجام پاتے ہیں۔ یہ امر بالکل ظاہر اور بدیہی ہے کہ اس طرح کے محض نظر اعمال جب موضوع سخن بنتے ہیں تو ان کے حُسن و قبح پر بحث کے دوران میں وہ جذبہ و محرک بھی لا محالہ کسی نہ کسی حد تک بیان میں آ ہی جاتا ہے جو ان میں کار فرما ہوتا ہے اور جو عملی رویے سے صاف طور پر مترشح ہو رہا ہوتا ہے۔ اس طرح کے اعمال میں اگر جذبات و محرکات کا ذکر آ جائے تو ذکر کرنے والے کا مٹنہ یہ کہہ کر بند نہیں کیا جاسکتا کہ تم نیت پر حملہ کر رہے ہو جس کا نہیں کوئی حق نہیں ہے۔ اگر غلط فعل کو غلط جذبے پر مبنی قرار دینے کا نام "نیت پر حملہ" ہے اور گناہ

ہے تو پھر کسی دینی، علمی یا تاریخی موضوع پر کلام کرنے والا شاید ہی کوئی مسلمان ہوگا جو اس سے پنج سکا ہو۔ مولانا محمد تقی صاحب عثمانی اب تک جو کچھ سپرد قلم کرتے رہے ہیں اگر اس پر ایک نگاہ باز گشت ڈال لیں تو انہیں اس میں بھی اس چیز کے متعدد نمونے مل جائیں گے جسے ”نیتوں پر حملہ“ قرار دے کر ممنوع ٹھہرا رہے ہیں۔ انسانی فعل اور مشینی حرکت میں آخر کچھ تو فرق ہوتا ہے اور پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ فعل نامحسوس بالعموم جذبہ نامحسوس ہی کا شہرہ ہوتا ہے۔

”نیت پر حملہ؟“

اس سے پہلے میں شاہ عبد العزیز صاحب کے اقوال نقل کر چکا ہوں جن میں انہوں نے فرمایا ہے کہ امیر معاویہؓ کی بعض کارروائیاں خاندانی عصبيت سے متبرکات تھیں۔ حضرت سعد بن عبادہ اور ابوسفیانؓ کے متعلق بھی میں ابن تیمیہؒ کے اقوال درج کر چکا ہوں، اور بہت سے دیگر اقوال بزرگان سلف کے پیش کیے جاسکتے ہیں جن میں انہوں نے بعض صحابہ کرام کے رویے پر ایسے الفاظ میں تنقید کی ہے جن کی زہد بات و محرمات پر بھی لازم پڑتی ہے۔ مثال کے طور پر حافظ ابن عساکر، حضرت فضیلؒ بن عیاض کا ایک قول روایت کرتے ہیں جسے ابن کثیرؒ نے الہدایہ جلد ۸ صفحہ ۱۴۰ پر بھی نقل کیا ہے۔ قول یہ ہے:

معاویۃ من الصحابة، من العلماء الکبار، ولكن ابتلی یحبت الدنيا۔

”معاویہؓ صحابی اور علماء کبار میں سے ہیں لیکن وہ تحب دنیا میں مبتلا ہو گئے۔“

اب مولانا عثمانی اگر چاہیں تو فرما سکتے ہیں کہ یہ امیر معاویہؓ پر دنیا پرستی کا الزام ہے اور ان کی نیت پر حملہ ہے جس کا حق کسی کو نہیں پہنچتا۔ لیکن عثمانی صاحب کو یہ بھی نہیں بھولنا چاہیے کہ حضرت فضیلؒ ایک طرف ایسے صاحبِ تقویٰ و تورع تھے کہ وہ صوفیائے کرام کے امام شمار کیے جاتے ہیں اور دوسری طرف وہ اتنے ثقہ اور صادق القول ہیں کہ صحیحین، سنن اور مسند شافعیؒ سب میں ان کی روایات موجود ہیں۔

مولانا وحید الزمان صاحب حیدر آبادی نے فی تیسیر الباری (ترجمہ و تشریح البخاری) کے متعدد مقامات پر امیر معاویہؓ کے متعلق لکھا ہے کہ ان کا دل اہل بیت سے صاف نہ تھا، جس طرح شاہ عبد العزیزؒ

نے لکھا ہے کہ: "حرکات اُوخالی از شائبہ نفسانی نبود۔" یہ الفاظ بظاہر بہت سخت ہیں اور ممکن ہے کہ مولانا محمد تقی صاحب ان کو بھی "نیت پر حملہ" قرار دیں۔ لیکن ان الفاظ کو نیت پر حملہ کہہ کر ان کا زبان و قلم سے مدور ممنوع سمجھنا اس وجہ سے درست نہیں کہ تاریخ و حدیث کی کتابوں میں متعدد واقعات ایسے مذکور ہیں جو اسی صورت حال پر صاف صاف دلالت کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر حضرت علیؑ و آل علیؑ پر سب و شتم ہی کے مسئلے کو لیجیے۔ یہ مذہب و طریقہ جس طرح حضرت علیؑ کی زندگی اور ان کی وفات کے بعد تک جاری رہا اور حضرت حسنؑ اور حسینؑ کے مدینہ منقل ہو جانے پر جس طرح امیر معاویہؓ کا گورنر مروان ان کے رُودر و خطبوں میں ان پر لعن طعن کرتا تھا، اس کے بعد آخر دونوں کی صفائی کیسے باقی رہ سکتی تھی؟ پھر یہ بھی ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ امام حسنؑ کی خلافت سے دست برداری کے بعد بھی ان کی طرف سے امیر معاویہؓ اپنی طبیعت میں خلش محسوس کرتے تھے جو امام حسنؑ کی وفات ہی پر رفع ہوئی۔ ابو خلیفہ دینوری الاخبار الطوال صفحہ ۲۲۲ پر لکھتے ہیں۔

وانتهى خبر وفاة الحسن الى معاوية، كتب به اليه عامله على

المدينة مروان فأرسل الى ابن عباس وكان عنده بأشام فمعه الا واطهر

الشامة بموته فقال له ابن عباس لا تشتمن بموته فوالله لا تلبث

بعده الا قليلا۔

"حضرت حسنؑ کی وفات کی خبر امیر معاویہؓ کے عامل مدینہ مروان نے ان تک پہنچائی۔

انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کو بلایا جو ان کے پاس شام میں آئے ہوئے تھے۔ پس امیر معاویہؓ

نے ان سے اظہار ہمدردی کیا اور امام حسنؑ کی وفات پر خوشی ظاہر کی۔ اس پر ابن عباسؓ

نے ان سے کہا کہ آپ ان کی موت پر خوش نہ ہوں۔ خدا کی قسم آپ بھی ان کے بعد زیادہ

دیر زندہ نہ رہیں گے۔"

اس کے بعد سنن ابی داؤد و کتاب العباس، باب فی بلوغ النمر کی درج حدیث ملاحظہ ہو:

وفد المقدام بن معد يكوب الى معاوية بن ابی سفيان فقال معاوية

للمقدام اعلمت ان الحسن بن علي توفي فخرج المقدام فقال له فلان

اتعدّھا مصیبة۔ فقال له ولیم لا اراها مصیبة وقد وضعه رسول الله
صلی الله علیه وسلم فی حجره فقال هذا منی وحسین من علی۔ فقال
الاسدی جبراة اطقاھا الله۔

”مقدم بن سعد کرب حضرت معاویہؓ کے پاس آئے تو حضرت معاویہؓ نے ان سے
کہا کہ کیا آپ کو معلوم ہو کہ حسنؓ فوت ہو گئے ہیں؟ مقدمؓ نے کہا انا لشیء وانا الیہ
راجعون۔ ایک شخص (میرا امیر معاویہؓ ہیں) نے کہا کہ کیا آپ اسے ایک مصیبت قرار دے
رہے ہیں؟ مقدمؓ کہنے لگے کہ میں ان کی وفات کو کیوں مصیبت نہ سمجھوں حالانکہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اپنی گود میں بٹھایا اور فرمایا کہ یہ میرا ہے اور حسینؓ علیؓ کا ہے۔
قبیلہ بنو اسد کے فروئے (جو حضرت مقدمؓ کے ہمراہ تھا) کہا کہ حسنؓ ایک انگارہ تھا
جسے اللہ نے بجا دیا۔

اس روایت میں جہاں فلاں کا لفظ استعمال ہوا ہے وہاں مسند احمد میں معاویہؓ کا لفظ مروی
ہے، جیسا کہ مولانا شمس الحق صاحب مخون العبود نے تصریح کر دی ہے۔ اس روایت کی تشریح
میں مولانا موصوف فرماتے ہیں:

والعجب کل العجب من معاویة فانه ما عرف قدا داهل البيت
حتى قال ما قال۔ فان موت مثل الحسن بن علي رضي الله عنه في اعظم
المصائب وجزي الله المقدم ورضي عنه فانه ما سكت عن تكلم الحق
حتى اظهره وهكذا شان المؤمن الكامل المخلص فقال
الاسدي طلبا لرضاء معاوية وتقربا اليه۔ انما قال الاسدي
ذلك القول المشديد السخيف لان معاوية رضي الله عنه كان يخاف
علي نفسه من زوال الخلافة۔

”امیر معاویہؓ کے اس قول پر انتہائی تعجب ہے۔ انہوں نے اہل بیتؑ کی قدر نہ پہچانی
تھی کہ ایسی بات کہہ دی۔ حسن بن علی رضی اللہ عنہ کی وفات یقیناً بہت بڑی مصیبت تھی اور
اللہ حضرت مقدمؓ کو جہل نے غیروے اور ان سے راضی ہو کر انہوں نے کلمہ حق ادا کرنے

میں خاموشی اختیار نہ کی اور اسے علانیہ کہہ دیا۔ مومن کامل و مخلص کی یہی شان ہے۔ جو اسد کے شخص نے جو کچھ کہا وہ معاویہؓ کی رضا اور تقرب حاصل کرنے کے لیے تھا۔ اُس نے یہ سخت گھٹیا بات اس وجہ سے امیر معاویہؓ کے سامنے کہی تھی کہ (امام حسنؓ کی موجودگی میں) امیر معاویہؓ کو اپنی خلافت کے زوال کا خوف تھا۔

یہی الفاظ مولانا خلیل احمد صاحب نے بذل الجہود، تشریح سنن ابی داؤد میں اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے درج فرمائے ہیں۔ وہ بھی لکھتے ہیں:

فقال الاسدي طلبا للرضا معاوية وتقربا اليه فقال المقدام حين سمع ما قال في ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم لم اعاذ معاوية اما انا فلا ابرح اليوم حتى اغيظك واسمعك فيه ما تكره كما سمعته ما اكره۔

”اسدی نے یہ بات معاویہؓ کی رضا اور تقرب حاصل کرنے کے لیے کہی تھی جب حضرت مقدامؓ نے اس شخص کی بات سنی جو اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نواسے کی شان میں گستاخی کرتے ہوئے امیر معاویہؓ کی خاطر داری کے لیے کہی تھی، تو حضرت مقدامؓ امیر معاویہؓ سے کہنے لگے کہ میں یہاں سے آج ہرگز نہ ہلوں گا جب تک آپ کو غصہ نہ دلاؤں اور آپ کو ایسی بات نہ سناؤں جو آپ کو ناپسند ہو جس طرح کہ آپ نے مجھے ایسی بات سنائی جو مجھے پسند نہیں۔“

حدیث میں آگے بیان ہے کہ حضرت مقدامؓ نے حضرت معاویہؓ کو قسم دلا کر پوچھا کہ کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مردوں کو سونے کا زیور اور ریشم پہننے سے منع نہیں فرمایا اور خدا کی قسم یہ چیزیں آپ کے گھر کے لوگ استعمال کرتے ہیں۔ اس کی شرح میں صاحب حون المعبود فرماتے ہیں:

فان ابتداءك ومن تقدرك عليه لا يجتوز من من استعملها وانت لا تنكر عليهم وتطعن في الحسن۔

”آپ کے گھر کے لوگ اور گھر کے مرد (زیور وغیرہ) ان اشیاء کے استعمال سے پرہیز

نہیں کرتے اور آپ ان پر نگیر نہیں کرتے۔ اور اگر آپ حضرت جن پر طعن کرتے ہیں۔

تاریخ و حدیث کی یہ روایات اور ان کی تشریح میں جو کچھ کہا گیا ہے، شاید مدیر "البلاغ" کے نزدیک یہ سب نیتوں پہلے کے مترادف ہو، لیکن واقعہ یہ ہے کہ اسے نیت پہلے کا نام دے کر شرعاً ممنوع قرار دینا کسی طرح صحیح نہیں ہے۔ درحقیقت ان میں نیت نہیں بلکہ ایک طرز عمل زیر بحث لایا گیا ہے جو غیر مستحسن اور نامناسب تھا۔ ظاہر ہے کہ جب عمل پسندیدہ نہیں تھا تو جس جذبے یا جس نیت پر عمل مبنی ہوگا، وہ جذبہ اگر ضمتاً بحث میں آجائے اور اس جذبے کو غلط یا ناپسندیدہ بھی کہہ دیا جائے تو اس سے کیا قباحت لازم آتی ہے؟ اگر یہ پابندی لگا دی جائے کہ کسی غلط یا قابل اعتراض قول و فعل کی غلطی واضح کرتے ہوئے اس جذبہ و ارادہ کی جانب مطلقاً کوئی اشارہ ہی نہ ہو جو اس قول و فعل کے پیچھے کار فرما ہے، تو اس کے دوسرے معنی تو یہ ہیں کہ پھر غلطی کو غلط ہی نہ کہا جائے۔ غلط کام کی عدم صحت کو جب بھی بیان کیا جائے گا، اس میں کسی نہ کسی حد تک اس کا محرک بھی آپ سے آپ بیان ہوگا۔ اس سے مفر ممکن ہی نہیں ہے۔

تاہم میں سمجھتا ہوں کہ مولانا مودودی نے حضرت معاویہؓ یا دوسرے صحابہ کرام کے جس قول و فعل سے بھی کتاب و سنت کی روشنی میں اظہار اختلاف کیا ہے مؤدب الفاظ اور محتاط انداز میں کیا ہے۔ براہ راست ان حضرات کی نیت کو زد میں لاتے ہوئے انہیں "بد نیت یا مفاد پرست" جیسے گستاخانہ القاب سے ہرگز ملقب نہیں کیا۔ یہ محمد تقی صاحب کی مزاح دھاندلی ہے کہ وہ عامۃ المسلمین کو متوہش کرنے کے لیے اس طرح کے الفاظ گھڑ کر مولانا مودودی کی طرف منسوب کر رہے ہیں۔ مثال کے طور پر میں مولانا مودودی کی درج ذیل عبارت پیش کرتا ہوں جو انہوں نے خلافت و طو کیت صفحہ ۳۴۳ پر درج کی ہے:

"جس حضرات نے بھی قاتلین عثمانؓ سے بدلہ لینے کے لیے خلیفہ وقت

کے خلاف تلوار اٹھائی ان کا یہ فعل شرعی حیثیت سے بھی درست نہ تھا اور تدبیر

کے اعتبار سے بھی غلط تھا مجھے یہ تسلیم کرنے میں ذرہ برابر تامل نہیں ہے کہ انہوں

نے یہ غلطی نیک نیتی کے ساتھ اپنے آپ کو حق بجانب سمجھتے ہوئے کی تھی۔ مگر

میں اسے محض "غلطی" سمجھتا ہوں۔ اس کو "اجتہادی غلطی" ماننے میں مجھے سخت

تافل ہے۔

کیا کوئی انصاف پسند اہل علم جو خواہ مخواہ سوئے ظن میں مبتلا نہ ہو، یہ کہہ سکتا ہے کہ مولانا مودودی کا یہ موقف حد شرع یا حد ادب سے متجاوز ہے اور اس قول کا قائل قصداً کسی صحابی رسول کو (معاذ اللہ) بد نیت ثابت کرنا چاہتا ہے یا ان کی عدالت کو مجروح کرنے کا ارادہ رکھتا ہے؟ کیا علمائے اہل سنت کا عقیدہ یہ ہے کہ صحابہ کرام معصوم عن الخطاء ہیں، ان سے کسی غلطی کا صدور سرے سے ممکن ہی نہیں ہے اور ان کے ہر قول و فعل پر اجتہاد کا اطلاق ہوتا ہے؟

خلاصہ بحث

بحث سابق سے یہ بات واضح ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم یا خلفائے راشدین میں سے کسی بزرگ نے بھی اپنے کسی عزیز یا قرابت دار کے حق میں جانیشینی کی تجویز امت کے لیے پیش نہیں فرمائی۔ یہ بات بھی صاف کی جا چکی ہے کہ عبادات و تقریبات، یا پھر وہ معاملات جو مشروع طریق پر سرانجام پائیں، ان میں تو نیت کے وجود و فقدان اور نیت کی صحت و عدم صحت کا مسئلہ بنیادی اہمیت رکھتا ہے، لیکن جو امور تعبدی نہیں ہیں اور جن کا مشروع و مسنون ہونا ثابت نہیں، ان میں نیت کے غلط یا صحیح ہونے سے کوئی خاص فرق واقع نہیں ہوتا۔ ان میں خواہ صحیح جذبہ یا نیت کا رہا ہو یا نہ ہو اور خواہ وہ ذاتی مفاد کے لیے ہوں یا قومی مفاد کے لیے، ان سے اختلاف کرنے یا انہیں غلط قرار دینے کا حق کسی طرح سلب نہیں کیا جاسکتا۔ اس طرح کے افعال پر امت کے علماء و صلحاء ہمیشہ گرفت کرتے چلے آئے ہیں اور منشا ان کے جذبات و محرکات بھی زیر بحث آتے رہے ہیں۔ اسی چیز کو نیت پر حملہ یا سوئے ظن کا نام دے کر مذموم یا ممنوع قرار دینا درست نہیں۔ نیت پر حملہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کسی عبادت یا نیکی کے کام کو بھی بلا وجہ بُری نیت پر مبنی سمجھ لیا جائے، ورنہ غلط کام بہر حال غلط ہے قطع نظر اس سے کہ وہ اچھے جذبے یا اچھی نیت سے کیا جائے یا نہ کیا جائے۔

یزید کی ولی عہدی کے متعلق عثمانی صاحب کا بدلتا ہوا موقف

اب یزید کی ولی عہدی کے متعلق مدیر البلاغ فرماتے ہیں کہ ”جہاں تک اس مسئلے کا تعلق ہے کہ حضرت معاویہؓ کا یزید کو ولی عہد بنانا طے ہے، تدبیر اور نتائج کے اعتبار سے صحیح تھا یا غلط،

اس میں ہمیں مولانا مودودی صاحب سے اختلاف نہیں ہے جمہور امت کے محقق علماء ہمیشہ یہ کہتے آئے ہیں کہ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ فعل رائے اور تدبیر کے درجے میں نفس الامری طور پر درست ثابت نہیں ہوا اور اس کی وجہ سے امت کے اجتماعی مصالح کو نقصان پہنچا۔ بہر حال اتنی بات تو ان کے نزدیک بھی مسلم ہے کہ حضرت معاویہؓ کا یہ فعل رائے، تدبیر اور نتائج کے اعتبار سے صحیح نہ تھا اور امت کے اجتماعی مفادات کے منافی تھا۔

اس کے بعد وہ فرماتے ہیں کہ ”مولانا سے ہمارا اختلاف اس مسئلے میں ہے کہ مولانا نے اس اقدام کو محض رائے اور تدبیر کے اعتبار سے غلط قرار دینے پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ براہ راست حضرت معاویہؓ کی نیت پر تہمت لگا کر اس بات پر اصرار فرمایا ہے کہ ان کے پیش نظر ہی اپنا ذاتی مفاد تھا اور اس پر انہوں نے فُدی امت کو قربان کر دیا۔“ میرے موصوف کے اس دوسرے معارضے کا جواب میں اب تک کی بحث میں دے چکا ہوں۔ میرے لیے دوبارہ بس اتنا عرض کر دینا کافی ہے کہ اگرچہ مولانا نے نیت پر تہمت نہیں لگائی لیکن یہ امر حجب تسلیم شدہ ہے کہ امیر معاویہؓ کا فعل رائے، تدبیر اور نتائج تینوں لحاظ سے غلط تھا اور مصالح اجتماعیہ کے حق میں نقصان ساں ثابت ہوا تو جذبہ ینیت کے صحیح ہونے نہ ہونے یا ذاتی مفاد پر مبنی ہونے نہ ہونے سے عملاً کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ پھر مولانا مودودی نے جو بات کہی تھی وہ دراصل یہ تھی کہ ”انہوں نے اس بات سے قطع نظر کر لیا کہ وہ اس طرح امت محمدیہ کو کس راہ پر ڈال رہے ہیں“ ان الفاظ کا مطلب بھی یہ نہیں ہے کہ انہوں نے جانتے بوجھتے امت کو اپنے ذاتی مفاد پر قربان کر دیا، بلکہ مراد صرف یہ ہے کہ اس فعل کے نتیجے میں امت خلافت کے بجائے ملوکیت و آمریت اور نسلی بادشاہت کی راہ پر پڑ گئی اور یہ ایک حقیقت ہے جس سے انکار ممکن ہی نہیں ہے۔ کیا آپ خود جمہور محققین کا قول یہی بیان نہیں فرما رہے کہ یہ فعل درست نہ تھا بلکہ نقصان دہ ثابت ہوا؟

اس کے بعد عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ ”ہماری آئندہ گفتگو کا حاصل یہ نہیں ہے کہ حضرت معاویہؓ کا یہ اقدام واقعے کے اعتبار سے سو فی صد درست اور نفس الامر میں بالکل صحیح تھا یا انہوں نے جو کچھ کیا وہ بالکل ٹھیک کیا۔“ ان الفاظ سے بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے

کہ مولانا عثمانی نے اپنے سابق موقف میں ترمیم کر کے اب یہ موقف اختیار کیا ہے کہ اس اقدام کا چند فی صد درست ہے اور یہ بالکل صحیح ہونے کے بجائے کسی حد تک غیر صحیح ہے، حالانکہ وہ پہلے اسے بلا تخصیص اور علی الاطلاق تا درست قرار دے چکے ہیں، بلکہ جمہوریت کا مسلک یہی بتا چکے ہیں کہ یہ فعل امت کے اجتماعی مصالح کے لیے موجب ضرر ہو گا اور نفس الامری میں درست نہ تھا۔

پھر آگے چل کر انہوں نے جو بحث کی ہے، اس میں وہ اس فی صد والے موقف سے بھی بتدریج دور ہوتے چلے گئے ہیں، حتیٰ کہ آخر میں فرماتے ہیں کہ ”اگر حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ دیانت داری سے یزید کو خلافت کا اہل سمجھتے تھے، تو اُسے ولی عہد بنا دینا شرعی اعتبار سے بالکل جائز تھا۔ مزید فرماتے ہیں کہ ”یزید کی جو مکروہ تصویر ذہنوں میں بسی ہوئی ہے، اس کی بنیادی وجہ کر بلا کا حادثہ ہے۔ لیکن جس وقت اُسے ولی عہد بنایا سہارا تھا، اس وقت یزید کی شہرت جھوٹوں کو بھی اس حیثیت سے نہیں تھی جیسی آج ہے۔ اُس وقت تو وہ ایک صحابی اور ایک خلیفہ وقت کا صاحبزادہ تھا۔ اس کے ظاہری حالات، صوم و صلوة کی پابندی، اس کی دنیوی نہایت اور اس کی انتظامی صلاحیت کی بنا پر یہ رائے قائم کرنے کی پوری گنجائش تھی کہ وہ خلافت کا اہل تھا۔“

ولی عہدی کا جواز و عدم جواز

یزید کے فضائل و مناقب بالتفصیل بیان کرنے کے ساتھ ساتھ مدیر البلاغ نے ولی عہد بنانے کی شرعی حیثیت پر بھی بحث کی ہے جس کے ضروری اجزاء، اہمیت کے پیش نظر اب میں نقل کرتا ہوں اور ان کے متعلق اپنے معروضات بھی پیش کرتا ہوں۔ مولانا عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ ”اس بات پر امت کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ خلیفہ وقت اگر کسی شخص میں نیک نیتی کے ساتھ شرائط خلافت پاتا ہو تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ اس کو ولی عہد بنا دے، خواہ وہ اس کا باپ، بیٹا یا رشتہ دار ہی کیوں نہ ہو۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ازالۃ الخفا، جلد اول ص ۵۰۔“

شاہ ولی اللہ صاحب کا مسلک

عثمانی صاحب کے اس حوالے کے بعد ازالۃ الخفا سے میں شاہ ولی اللہ صاحب کی متعلقہ

بحث درج کرتا ہوں۔ شاہ صاحبؒ نے پہلے تو دس ”شروط خلافت“ بیان کی ہیں جو انعقاد خلافت کے لیے ضروری ہیں، مثلاً خلیفہ کا مسلمان، عاقل، بالغ ہونا وغیرہ۔ انہی میں آٹھویں شرط انہوں نے عدالت بیان فرمائی ہے اور اس کی تعریف یوں کرتے ہیں:

مجتنب از کبار، غیر متعصب بر صفات و صاحب مروت باشد نہ ہرزہ گرد و خلیع العذار۔

”کبیرہ گناہوں سے بچنے والا اور صغیرہ گناہوں پر اصرار کرنے والا نہ ہو۔ ذی مروت ہو نہ کہ ہرزہ گرد اور وارستہ مزاج۔“

پھر فرماتے ہیں کہ ”جب یہ سب شرطیں کسی شخص میں پائی جائیں تو وہ مستحق خلافت سمجھا جائے گا اور اگر لوگ اُسے خلیفہ بنائیں اور اس کے ہاتھ پر بیعت کریں، تو وہ خلیفہ راشد ہوگا۔ مزید لکھتے ہیں:

و غیر مجمع ایں شروط را اگر خلیفہ سازند، ساعیان خلافت او مامی گردند لیکن اگر تسلط یا بد حکم او فیما یوافق الشرع نافذ باشد برائے ضرورت کہ برداشتن او اندر مسند خلافت اختلاف امت پیدا کند و ہرج مرج پیدا آرد۔

”اور اگر لوگ کسی ایسے شخص کو خلیفہ بنائیں جس میں یہ تمام شرائط جمع نہ ہوں تو اس کی خلافت کے ہائی گناہ گار ہوں گے۔ لیکن اگر وہ تسلط پائے تو اس کا حکم جو موافق شرع ہو، نافذ ہوگا ضرورت کی بنا پر۔ کیونکہ (تسلط کے بعد) اُسے مسند خلافت سے اتارنا اختلاف امت کا باعث ہوتا ہے اور انتشار اور بد نظمی پیدا ہوتی ہے۔“

اس کے بعد شاہ صاحبؒ انعقاد خلافت کے چار طریقے بیان فرماتے ہیں۔ پہلا طریقہ ان کے نزدیک اہل عقل و عقد کا انتخاب ہے، یعنی مملکت کے عالم، قاضی اور نامور لوگ بیعت کر لیں۔ اس سلسلے میں وہ حضرت عمرؓ کا قول نقل فرماتے ہیں کہ جس نے مسلمانوں سے مشورہ کیے بغیر بیعت کی اور جس نے لی، ان کی کوئی بیعت نہیں بلکہ وہ دونوں سزاوار قتل ہیں۔ حضرت ابو بکرؓ کی خلافت اس پہلے طریق پر مستقر ہوئی۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ خلیفہ کسی شخص کو مسلمانوں کی خیر خواہی کو سامنے رکھ کر بطور بائشیں تجویز کر دے جو شروط خلافت کا جامع ہو اور لوگوں کو جمع

کرنے کے بعد ان کے سامنے اس کا اعلان کر دے۔ حضرت عمرؓ قاصد کی خلافت اسی طرح منعقد ہوئی۔ تیسرا طریقہ مجلس شوریٰ کا قیام ہے۔ حدودہ یوں ہے کہ خلیفہ ایک ایسی جماعت میں امر خلافت دائر کر دے جس جماعت کے سب ارکان شروط خلافت پر پورے اترتے ہوں۔ یہ مجلس شوریٰ خلیفہ کی وفات کے بعد مشورہ کرے اور ایک شخص کو خلیفہ معین کر لے۔ حضرت عثمانؓ ذو النورین کا انتخاب اسی طریق پر ہوا۔ حضرت عمرؓ کی وفات کے بعد اس مجلس کا اجلاس ہوا اور خلیفہ ثالث نامزد ہوئے۔

انتخاب خلیفہ کے یہ تین طریقے جو خلفائے راشدین کے عہد میں اختیار کیے گئے، انہیں بیان کرنے کے بعد شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ایک چوتھا طریقہ حصول خلافت کا ”استیلا“ (یعنی زبردستی غلبہ و تسلط حاصل کر لینا) ہے۔ اس کی تفصیل یوں بیان فرماتے ہیں:

چوں خلیفہ بمیرد، شخصے مقصدی خلافت گردد و بغیر بیعت و استخلاف ہمہ را بر خود جمع سازد با تیلاوت قلوب یا بقرہ و نصب قتال خلیفہ شود و لازم گردد بر مردمان تبع فرمان او در آنچه موافق شرع باشد۔ و این دو نوع است، یکے آنکہ مستولی مستجمع شرط باشد و صرف منازعین کند بصلح و تدبیر از غیر از تکاب محترمے و این قسم جائز است و رخصت و انعقاد خلافت معاد یہ این اپنی سفیان بعد حضرت مرتضیٰ و بعد صلح امام حسن بہمیں نوع بود۔ دیگر آنکہ مستجمع شرط نہ باشد و صرف منازعین کند بقتال و از تکاب محترم و آن جائز نیست و فاعل آن ماسی است لیکن واجب است قبول احکام او چوں موافق شرع باشد۔۔۔۔۔ و این انعقاد بنا بر ضرورت است۔

”جب خلیفہ فوت ہو جائے تو کوئی شخص خلافت پر قابو یافتہ ہو جائے اور بیعت

و استخلاف کے بغیر عوام کو تابعیت قلب سے یا بزور شمشیر لوگوں کو اپنا ہمنوا بنالے۔

یہ شخص خلیفہ بن جائے گا اور اس کے موافق شرع احکام کی پیروی لوگوں پر لازم ہو جائے

گی۔ اس استیلائی خلافت کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم ہے کہ قوت سے غلبہ پالینے

والے کے اندر خلافت کی تمام شرطیں پائی جائیں اور وہ صلح و تدبیر کے ذریعے کسی

ناہائز امر شرعی کا ارتکاب کیے بغیر مدعیانِ خلافت کو راستے سے ہٹا دے۔ یہ صورت بھی بطور شخصیت و ضرورت جائز ہے۔ اور حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ کی وفات اور امام حسنؓ کی صلح کے بعد معاویہؓ کی خلافت کا انعقاد اسی قسم کا تھا۔ دوسری قسم یہ ہے کہ شخص متغلب کے اندر شرائطِ خلافت جمع نہ ہوں اور وہ قاتل اور ارتکابِ گرام کے ذریعے سے مخالفین کا دغیہ کرے اور یہ صورت جائز نہیں ہے اور اس کا قائل گنہگار ہے۔ لیکن اس کے موافق شرع احکام کی تعمیل بھی واجب ہے اور انعقادِ خلافت کی اس شکل کا جواز بھی بر بنائے ضرورت ہے۔

استیلائی یا مستقلانہ خلافت کی دوسری قسم جو شاہ صاحب نے آخر میں بیان کی ہے، اس کے متعلق وہ بعد میں فرماتے ہیں کہ عبدالملک بن مروان اور اول خلفاء بنی عباس کا انعقادِ خلافت اسی قسم کا تھا۔ حضرت علیؓ کی خلافت کے متعلق شاہ صاحب نے دو قول نقل کیے ہیں۔ اکثر علماء کا قول یہ ہے کہ ہاجرین و انصار مدینہ کے بیعت کر لینے سے حضرت علیؓ کی خلافت منعقد ہوئی تھی اور حضرت علیؓ نے جو خطوط اہل شام کو طلبِ بیعت کے سلسلے میں لکھے تھے، وہ اس پر شاہد ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ خلافت علیؓ کا انعقاد بذریعہ ثوریؓ اسی وقت ہو گیا تھا، جب کہ حضرت عمرؓ کی وفات کے بعد ان کا نام حضرت عثمانؓ کے ساتھ تجویز ہوا تھا، لیکن یہ قول ضعیف ہے۔

اب شاہ ولی اللہ صاحب کی اس بحث میں جو امر قابلِ ملاحظہ ہے، وہ یہ کہ انہوں نے حضرت ابو بکرؓ سے لے کر، امیر معاویہؓ، عبدالملک، بنو عباس وغیرہ سب کا ذکر ان چار طریقہ ہائے انعقادِ خلافت کے تحت کر دیا ہے، مگر یزید کی ولایتِ عہد یا خلافت کا ذکر انہوں نے بالکل نہیں فرمایا۔ اس کا ایک مطلب تو یہ لیا جاسکتا ہے کہ حضرت امیر معاویہؓ نے اپنے انتقال یا ایامِ مرض سے بہت پہلے جس طرح اپنے بیٹے کو ولی عہد بنایا اور اس کے لیے بیعت لی، یہ کارروائی بالکل ناہائز تھی اور خلافتِ یزید کے انعقاد کے لیے کوئی صحیح اور جائز بنیاد نہیں بن سکتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت حسینؓ، حضرت عبداللہ ابن زبیرؓ اور حضرت عبدالرحمن بن ابی بکرؓ نے ولی عہدی کی بیعت سے انکار فرمایا اور حضرت عبداللہ ابن عمرؓ جیسے محتاط متقی اور مصالحت پسند

بزرگ نے بھی یہ کہہ دیا کہ میں بیک وقت دو بیعتوں کا تکرار اپنی گردن میں نہیں ڈال سکتا۔ بلکہ امیر معاویہؓ کی وفات کے بعد جب ولیدؓ (گودر مدینہ) نے اصرار کیا تو آپ برابر ٹالتے رہے اور کہتے رہے کہ جب دوسرے سب لوگ یزید کی بیعت کر لیں گے تو میں بھی کر لوں گا۔ تاہم اگر مدیر "ابلاغ" یا کوئی دوسرے ان کے ہم خیال یہ کہیں کہ ولایت عہد کے لیے بیعت عام حال کر کے لوگوں کو اس عہد کا پابند بنانا صحیح ہے اور یہ انعقاد خلافت کے حق میں ایک جائز دلیل و بنیاد بنا سکتی ہے، تب بھی یزید کے حق میں ولایت عہد کی کارروائی شاہ صاحب کے بیان کردہ چوتھے طریقے، یعنی خلافت بذریعہ تقلب و استیلا رہی کے تحت آ سکتی ہے، کیونکہ خود حضرت معاویہؓ کی خلافت کو بھی شاہ صاحب اسی چوتھے طریقے کا حاصل قرار دے رہے ہیں اور اسے محض ضرورت و رخصت کی بنا پر جائز کہہ رہے ہیں۔ پھر انعقاد خلافت کے اس آخری طریقے کی بھی انہوں نے دو قسمیں بیان کی ہیں جن میں دوسری یہ ہے کہ جو شخص زبردستی خلافت پر قابض ہو رہا ہے، اس میں جملہ شرائط خلافت موجود نہ ہوں اور وہ بذریعہ قتال منازعین کا صفایا کر دے۔ یہ صورت شاہ صاحب کے نزدیک نا جائز اور اس کا فاعل عاصی ہے۔ اب اس کے بعد قارئین خود فیصلہ کر سکتے ہیں کہ شاہ صاحب کی یہ بحث کس حد تک یزید کی ولایت عہد کی تائید و تصویب کرتی ہے اور اُسے انعقاد خلافت کا جائز و مستحسن طریقہ قرار دیتی ہے۔ کیا شاہ صاحب کی مراد یہ ہو سکتی ہے کہ خلفائے راشدین جس طرح منتخب ہوئے اور بنو امیہ و بنو عباس جس طرح سریر خلافت پر مستولی و تسلط ہوئے، یہ سب طریقے یکساں طرز پر معیاری یا پسندیدہ تھے؟ میں نہیں سمجھ سکا کہ مولانا عثمانی صاحب نے ازالۃ الخفا کے اس مقام کا حوالہ کس مناسبت سے دیا ہے۔

امام ماوردی کا مسلک

دوسرا حوالہ مولانا عثمانی صاحب نے الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۷ کا دیا ہے۔ اس مقام پر امام ماوردی نے شروع میں بلاشبہ رائے ظاہر کی ہے ایک خلیفہ کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنا جانشین تجویز کر دے جیسا کہ حضرت ابو بکرؓ حضرت عمرؓ کو کر دیا تھا اور مسلمانوں نے اسے تسلیم کر لیا تھا، لیکن یہ ایک اصولی اور تمہیدی بات ہے جو انہوں نے کہی ہے۔ اس سے آگے جو کچھ وہ فرماتے ہیں وہ درج ذیل ہے :

فَاِذَا اسْرَادَ الْاِمَامَ اَنْ يَّعْهَدَ بِهَا فَعَلَيْهِ اَنْ يَّجْهَدَ رَاْيَهُ فِي الْاَحْقَ بِهَا
وَالْاَقْوَمَ بِشُرُوْطِهَا فَاِذَا تَعَيَّنَ لَهُ الْاِجْتِهَادُ فِي وَاحِدٍ تَنْظَرْنِيْهِ فَاِنْ لَمْ
يَكُنْ وَلَدًا وَلَا وَالِدًا جَانِزًا اِنْ يَنْفَرُ وَيُعْقِدُ الْبَيْعَةَ لَهُ وَيَتَفَوِّضُ
الْعَهْدَ اِلَيْهِ وَاِنْ لَمْ يَسْتَشِرْ فِيْهِ اَحَدًا مِنْ اَهْلِ الْاِخْتِيَارِ۔

”جب امام کا ارادہ یہ ہو کہ وہ ولی عہد مقرر کرے تو وہ پوری طرح غور و فکر
کرے کہ کون شخص امامت کا سب سے زیادہ مستحق اور شرائط خلافت پر سب سے زیادہ
پورا کرنے والا ہے۔ اپنے ذہن و فہم کی پوری جدوجہد کے بعد جب اس کی رائے
ایک شخص پر جم جائے تو دیکھے کہ وہ کون ہے۔ اگر وہ اس کا بیٹا یا والد نہ ہو، تو اس کے
لیے جائز ہے کہ وہ تنہا اپنی مرضی سے اُسے ولی عہد بنائے خواہ اس نے انتخاب
کنندگان سے مشورہ نہ لیا ہو۔“

یہاں اولین امر جو قابل ملاحظہ ہے وہ یہ ہے کہ امام مالدی کے نزدیک ولایت عہد
کی تجویز صرف اس شخص کے حق میں ہو سکتی ہے جو خلافت کے لیے موزوں ترین فرد ہو اور جو
شرائط امامت کو سب سے زیادہ پورا کرنے والا ہو۔ یہ بات عثمانی صاحب نے بالکل غلط لکھی
ہے اور شاہ ولی اللہ صاحب اور امام مالدی کی جانب قطعاً غلط منسوب کی ہے کہ ”اس پر
اجماع امت منعقد ہو چکا ہے کہ خلیفہ وقت اگر کسی میں نیک نیتی کے ساتھ شرائط خلافت پاتا
ہے تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ اس کو ولی عہد بنادے، خواہ وہ اس کا باپ یا بیٹا ہی
کیوں نہ ہو“ ولی عہد میں محض شرائط خلافت کا پایا جانا کافی نہیں ہے اگرچہ یزید ان کا بھی جامع
نہ تھا، بلکہ ہانشینی کا حقدار بننے کے لیے امام مالدی کے نزدیک یہ بھی لازم ہے کہ وہ شروط
خلافت میں اسحق واقوم ہو۔ امام مالدی نے یہ شرائط (عدالت، علم اور اجتہاد وغیرہ) شروع ہی میں
بیان کر دی ہیں، نیز یہ بھی بتا دیا ہے کہ انعقاد خلافت کا اولین طریقہ ”اختیار“ یعنی انتخاب ہے۔
بہر کیف اس بات پر اجماع کا دعویٰ صحیح نہیں کہ خلیفہ وقت اگر بیٹے یا کسی رشتہ دار میں
شرائط خلافت پاتا ہے تو اسے ولی عہد بنادے۔ خود امام مالدی نے اس جگہ عین مسلک
بیان کیے ہیں۔ ایک یہ ہے کہ جب تک خلیفہ اہل الاختیار (Electors) سے مشورہ نہ کر لے

دردہ ولی عہد کو اہل نہ قرار دیں، اس وقت تک خلیفہ اپنے طور پر ولی عہد نہیں بنا سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے خلیفہ کا کسی کو ولی عہد بنانا درحقیقت ولی عہد کے حق میں ”تزکیہ“ (Testimony) یا دوسرے لفظوں میں شہادت (Evidence) ہے اور یہ امت کے لیے ایک طرح حکم (فیصلہ) کا درجہ رکھتی ہے اور کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے والد یا بیٹے کے حق میں شہادت دے یا ان دونوں کے حق میں کوئی فیصلہ دے۔ حقیقت یہ ہے کہ باپ بیٹا دونوں ایک دوسرے کے حق میں ایک جہتی میلان رکھتے ہیں اور ان کی باہمی ولایت عہد تہمت کا باعث ہے۔ دوسرا مسلک انہوں نے یہ بیان کیا ہے کہ بیٹے اور باپ کے لیے بھی ایک دوسرے کو ولی عہد بنانا جائز ہے، کیونکہ امیر کا امر امت پر نافذ ہے اور حکم منصب حکم نسب پر غالب ہے (لیکن اس مسلک کی کمزوری اصل واضح ہے۔ بیٹے کے لیے منصب تجویز کرنا بالکل ایسا ہی ہے جیسے اپنے آپ کو منصب کے لیے پیش کرنا اور دونوں میں موجب تہمت ہونے کے لحاظ سے فرق نہیں)۔ تیسرا مسلک امام ماوردی کے نزدیک یہ ہے کہ خلیفہ اپنی مرضی سے والد کو ولی عہد بنا سکتا ہے مگر بیٹے کو نہیں بنا سکتا کیونکہ انسان کا طبعی میلان والد کے بجائے اولاد کی طرف زیادہ ہوتا ہے اور وہ بالعموم یہی چاہتا ہے کہ اپنا مال و منال بیٹے ہی کے لیے محفوظ کر لے۔

امام ماوردی کی پوری بحث کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان کی تحقیق جو سامنے آئی ہے وہ یہ ہے کہ اعتقاد خلافت کا اولین طریقہ انتخاب اور بیعت عام ہے۔ ولایت عہد کے لیے دو شرطیں لازم ہیں پہلی یہ کہ خلیفہ وقت پوری امت پر نظر ڈالے اور جو شخص شرط خلافت کے اعلیٰ ترین مرتبے پر فائز ہو اور اس کا سب سے زیادہ حقدار ہو، اس کو ولی عہد بنائے۔ دوسری شرط جو صرف بعض علمائے نہیں بلکہ اکثریت نے لگائی ہے وہ یہ کہ بیٹے کے حق میں ولایت عہد اس وقت تک جائز نہیں جب تک اہل اختیار یا اہل شوریٰ سے مشورہ نہ لے لیا جائے اور وہ بھی یہ امر تسلیم نہ کر لیں کہ بیٹا شرط و صفات امامت میں پوری امت پر فائق اور خلافت کے لیے سب سے زیادہ مستحق ہے۔

قاضی ابوالحسن کا مسلک

اس کے بعد عثمانی صاحب نے قاضی ابویسعی کی الاحکام السلطانیہ ص ۱ کی عبارت نقل کی ہے

جس میں باپ اور بیٹے کی ولی عہدی کے متعلق وہ لکھتے ہیں کہ ”خلیفہ کے لیے جائز ہے کہ وہ کسی ایسے شخص کو ولی عہد بنائے جو اس کے ساتھ باپ یا بیٹے کا رشتہ رکھتا ہو، بشرطیکہ وہ خلافت کی شرائط کا حامل ہو۔ مگر خلافت کی شرائط (صفاۃ الامم) جسے ابو یوسفؒ نے بیان کیا ہے، انہیں مدیر البلاغؒ نے پھر نقل نہیں کیا۔ ان میں قرشیت، عدالت وغیرہ کے ساتھ چوتھی صفت افضلہم فی العلم والدين ہے، یعنی ولی عہد کو علم و دین میں امت کا افضل ترین شخص ہونا چاہیے۔ یہ وہی بات ہے جو الماوردی نے دوسرے الفاظ میں بیان کی ہے۔ معلوم نہیں دونوں مرتبہ یہ بات عثمانی صاحب سے نقل کرتے وقت کیسے چھوٹ گئی؟ اگر وہ اسے نیت پر حملہ نہ سمجھ بیٹھیں تو یوں یہ عرض کروں گا کہ غالباً یہ اس وجہ سے ہوا کہ یزید جیسے بیٹے کو لاشعاً بالاماتہ، الاقوم بشرطہا اور افضل فی العلم والدين تسلیم کر لینے میں شاید انہیں بھی کچھ تامل ہو۔ یزید علیہ السلام کو اس اعلیٰ و ارفع مقام پر فائز کر دینا بڑے دل گر دے کا کام ہے اور یہ عمود عباسی جیسے لوگوں ہی کو زیب دیتا ہے۔ تاہم یہی بات کیا کم ہے کہ یزید کی ولی عہدی اور خلافت کے انعقاد کو بالکل جائز اور صحیح ثابت کرنے کے لیے عثمانی صاحب نے یزید کی شہرت و سیرت، جو واقعہ کر بلا کی وجہ سے داغدار ہو گئی تھی، اور چھوٹ سچ جو دسبے اس پر لگ گئے تھے انہیں صاف کرنے کی کوشش فرمائی ہے۔ اللہ بھرپور جزا دے۔

ابن خلدون کا موقف

یزید کی ولی عہدی کو جائز ثابت کرنے کے لیے ازالۃ الخفاء اور الاحکام السلطانیہ کے علاوہ مولانا محمد تقی صاحب نے مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۲۷۹-۲۷۷، دارالکتب اللبنانی، بیروت کا حوالہ بھی دیا ہے۔ میں اس سلسلہ بحث کے آغاز ہی میں بیان کر چکا ہوں کہ علامہ ابن خلدون نے امامت و خلافت، انقلاب الخلافة الى الملك (خلافت کی ملکیت میں تبدیلی) اور بیعت و ولایت عہد وغیرہ موضوعات پر جو کچھ لکھا ہے، اس کے متعدد پہلو محقق نظر ہیں۔ تاہم ولی عہدی کے مسئلے پر جو کچھ انہوں نے لکھا ہے وہ مذکورہ بالا اقوال سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے اور اس سے بھی یہ دعویٰ صحیح ثابت نہیں ہوتا کہ اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ خلیفہ وقت اگر بیٹے یا کسی رشتہ دار میں اپنے خیال کے مطابق شرائط خلافت پاتا ہے تو اسے ولی عہد بنا سکتا ہے۔ ابن خلدون

فرماتے ہیں: وَلَا يُتَّهَمُ الْإِمَامُ فِي هَذَا الْأَمْرِ وَإِنْ عَاهَدَ إِلَى إِمِيَّةٍ أَوْ ابْنَةٍ لِأَنَّهُ مَأْمُونٌ عَلَى النَّظَرِ
 رَهْمٌ فِي حَبَانِهِ فَأُولَئِكَ لَا يَحْتَقِلُ فِيهَا تَبِعَةٌ بَعْدَ عَمَاتِهِ خَلَا قَالِمَنْ قَالَ بِاتِّهَامِهِ فِي الْوَلَدِ
 وَلَوْ لَدَا وَلِمَنْ حَصَصَ التَّهْمَةَ بِالْوَلَدِ لَدُونَ الْوَالِدِ۔ اس عبارت سے صاف ظاہر ہے
 کہ ابن خلدون اس کو تسلیم کر رہے ہیں کہ ایک قول کے مطابق بیٹے اور باپ دونوں کے حق میں
 ولایت عہد موجب تہمت ہے اور دوسرے قول کے مطابق صرف بیٹے کو ولی عہد بنانا باعث
 اتہام ہے۔ البتہ ابن خلدون ان اقوال سے اختلاف کرتے ہوئے اپنی رائے یہ بیان کر رہے
 کہ ایسا کرنے میں امام متہم نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر امام کا زندگی میں اُن سے عین سلوک قابلِ اعتراض
 نہیں تو زندگی کے بعد کیوں ہو! لیکن یہ ایک ایسا استدلال ہے جس کا ضعف ظاہر ہے۔
 زندگی میں خلیفہ اگر اپنے عزیزوں کا لحاظ رکھے، تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ وہ مرنے کے بعد
 انہیں ولی عہد بھی بنا جائے؟ ولی عہدی ایک منصب ہے اور اعزہ کو مناسب دینا تو زندگی میں بھی
 مامون عن التہمت نہیں، چہ جائیکہ مرنے کے بعد ہو، جب کہ ولی عہدی کا مجوزہ خلیفہ ہی نہیں رہتا۔
 اس مقام پر یزید کی ولی عہدی کے متعلق ابن خلدون نے جو کچھ مزید لکھا ہے اسے عثمانی صاحب
 نے آگے چل کر خود ہی نقل کر دیا ہے، اور وہ یہ ہے:

”حضرت معاویہؓ کے دل میں دوسروں کو چھوڑ کر اپنے بیٹے یزید کو ولی عہد
 بنانے کا جو داعیہ پیدا ہوا، اس کی ذمہ امت کے اتحاد و اتفاق کی مصلحت تھی۔
 بنو امیہ کے اہل حل و عقد اس پر متفق ہو گئے تھے، کیونکہ وہ اس وقت اپنے
 علاوہ کسی اور پر راضی نہ ہوتے اور اس وقت قریش کی سربراہ آوردہ جماعت وہی
 تھی اور اہل امت کی اکثریت انہی میں سے تھی۔ اس لیے حضرت معاویہؓ نے
 اس کو ترجیح دی اور افضل سے غیر افضل کی طرف رجوع کیا۔ حضرت معاویہؓ کی
 عدالت اور صحابیت اس کے سوا کچھ اور گمان کرنے سے مانع ہے۔“

ابن خلدون اسی سے ملتے جلتے الفاظ میں یزید کی ولی عہدی کی توجیہ اس سے ذرا پہلے
 (ٹھائیسویں فصل) میں بھی کر چکے ہیں، جہاں انہوں نے خلافت کے طو کیت میں تبدیل ہونے پر
 بحث کی ہے۔ وہاں لکھتے ہیں:

و کذا لک عہد معاویۃ الی یزید خوفاً من افتراق الکلمۃ بما کانت
بنو امیۃ لہم رضوا تسلیم الہم الی من سواہم فلو قد عہد انی غیبرہ
اختلفوا مع ان ظنہم کان بہ صالحاً۔

”اسی طرح معاویہؓ نے یزید کو ولی عہد بنایا کیونکہ انہیں افتراق پیدا ہونے کا خوف
تھا۔ وجہ یہ تھی کہ بنو امیہ اپنے سوا کسی دوسرے کو حکومت سنبھالنے پر راضی نہ تھے۔ پس
اگر امیر معاویہؓ کسی دوسرے کو ولی عہد بناتے تو بنو امیہ اس سے اختلاف کرتے اگرچہ
وہ ان کے بارے میں نیک گمان رکھتے تھے۔“

حقیقت یہ ہے کہ بادشاہت و ملوکیت، خلافت کی ملوکیت میں تبدیلی اور امامت و
ولایت وغیرہ کی بحثوں میں ابن خلدون نے جو نقطہ نظر پیش کیا ہے، وہ یہ ہے کہ ملوکیت بشری
اجتماع اور انسانی معاشرت کے لیے ایک ناگزیر ادارہ ہے اور قہر و تقلب اس کی لازمی خصوصیت
ہے۔ امیر علیہم السلام کی آمد پر یہی ملوکیت خلافت کے قالب میں ڈھلی جاتی ہے اور دینی مقاصد
کے لیے استعمال ہوتی ہے مگر ایک کار فرما طاقت یعنی عصبت خلافت کی پشت پر موجود رہتی ہے۔
چنانچہ بعثت نبوی اور خلافت راشدہ کے بعد جب زبیر حضرت معاویہؓ تک پہنچی تو یہی ملوکیت
و عصبت بنو امیہ میں منتقل ہو کر مرکز ہو گئی جو ان کے عصبہ اور زور آور ہونے کا ایک ناگزیر ملکہ فطری
تقاضا تھا۔ باقی جو کچھ ہوا وہ اس صورت حال کے قدرتی نتائج تھے اور یزید کی ولی عہدی اور
بیعت منجملہ ان نتائج کے ایک ہے۔ میں اس وقت اس موضوع پر بحث نہیں کرنا چاہتا کہ شرعی،
تاریخی اور عقلی لحاظ سے واقعات کی یہ تعبیر و توجیہ کس حد تک درست ہے۔ میں صرف یہ پوچھنا
چاہتا ہوں کہ جب بنو امیہ اول و آخر اتنی جمیعت و عصبت کے مالک تھے، قریش کی سربراہان اور وہ
جماعت بھی دی تھے اور اہل ملت کی اکثریت بھی انہی میں سے تھی تو پھر اس افتراق اور عدم اتحاد
و اتفاق کے خوف کی کیا معقول وجہ ہو سکتی تھی جو یزید کو ولی عہد بنانے کا باعث بنا؟ ظاہر
ہے کہ جب ایک قبیلہ قابو یافتہ و مستولی ہے، خلیفہ یعنی اسی میں سے ہے، خلیفہ وقت کا
صاحبزادہ بھی ”پابندِ قنوم و صلوات“ ہے اور دنیوی نجابت اور انتظامی صلاحیت کی بنا پر خلافت
کا اہل ہے، تو پوری ملت اُسے والد کے بعد آپ سے آپ خلیفہ بنائے گی اور دو چار آدمی اگر

مخالفت ہوئے بھی تو وہ کیا تیر مار لیں گے؟ ایسی مخالفت شاذہ نہ موجب تشنّت و افتراق ہو سکتی ہے، نہ انعقادِ خلافت میں قادیان ہو سکتی ہے۔

پھر عثمانی صاحب اسی مقام پر حافظ ابن کثیر کے حوالے سے یہ بھی لکھ رہے ہیں کہ ”جب حضرت معاویہؓ نے حضرت حسنؓ سے صلح کی تھی تو انہیں کو ولی عہد بھی بنایا تھا۔ اگر یہ بات صحیح ہے تو اس وقت بنو اُمیہ اس پر کیسے راضی ہو گئے تھے؟ یا پھر وہ بات بھی صحیح ہے کہ یزید ہی نے حضرت حسنؓ کو زہر دلا کر اس واقعہ یا موبہوم افتراق کو رنج کیا تھا؟ واقعہ یہ ہے کہ یزید کی ولی عہد بننے سے اس کی ”خلافت“ کی راہ ہموار کر کے افتراق کو گھٹانے

سے متعدد علماء نے بصراحت یہ الزام یزید کے خلاف عائد کیا ہے جس کی اہمیت خلافت کا بلند پایہ دعویٰ عثمانی صاحب کر رہے ہیں۔ مولانا عبدالحق حقانی فرماتے ہیں: ”حضرت حسنؓ کے بعد امیر معاویہؓ حکومت کرتے رہے۔ بعد ان کے ان کا بیٹا یزید بد بخت جانشین ہوا۔ اس نالائق دنیا دار نے اس خوف سے کہ معاویہؓ حضرت حسنؓ خلافت کا دعویٰ نہ کر بیٹھیں کہ یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے تخت جگہیں، ان کے رو بہ و مجھے کون پوچھے گا، حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو زہر دلو اگر شہید کر دیا اور چند سال بعد حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو کر بلا میں شہید کر دیا۔ اس کم بخت کے بے دین ہونے میں کیا شک ہے؟“ حاشیے میں فرماتے ہیں: ”معاویہؓ حضرت علیؓ کی خلافت کو تسلیم نہ کر کے آپ غلیفہ ہونا چاہتے تھے“ (مفتاح الاسلام طبع نہیم ۲۲، مطبوعہ مشرقیہ دہلی، دلی پرنٹنگ پریس)۔ یہ بھی واضح ہے کہ ”عقائد الاسلام“ کے آغاز میں مولانا محمد قاسم نانوتوی، مولانا حبیب الرحمن ہنرمند دارالعلوم دیوبند، مولانا محمد الودود شاہ صاحب، مولانا عزیز الرحمن صاحب مفتی دیوبند مفتی کفایت اللہ صاحب کی تعاریف موجود ہیں۔ مفتی ابی داؤد، کتاب الآداب، ابواب اللباس کی جو حدیث اس سے پہلے بحث میں نقل کی گئی ہے جس میں حضرت حسنؓ کی موت پر امیر معاویہؓ کے رد عمل کا ذکر ہے، اس حدیث کی شرح میں مولانا شمس الحق صاحب عظیم آبادی نے بھی مولانا عبید اللہ صاحب دکان و فتاۃ الحسن رضی اللہ عنہ مسدوماً سنتہ سرّجۃ جعدۃ یا شارۃ یزید بن معاویہ سنتہ قسم و اربعین او بعدھا (حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی وفات زہر خورانی کے ذریعے سے ہوئی۔ آپ کی بیوی جعدہ نے زہر کے اشائے سے آپ کو زہر دے دیا۔ یہ سنہ ۴۰ یا اس کے بعد کا واقعہ ہے)۔ ابن حجر، الصواعق المحرقة ص ۳۱ مطبوعہ مکتبۃ المدینہ، مصر ۱۳۰۰ ہجری پر فرماتے ہیں کہ یزید نے جعدہ کو ایک لاکھ دینار دے کر حضرت حسنؓ کو زہر دلوایا۔ یہ زہر خود ان کا واقعہ شاہ عبدالعزیز صاحب نے بھی سر الشہادین میں اسی طرح بیان کیا ہے۔

کے بجائے اور زیادہ بڑھا دیا۔ بالغرض اگر عثمانی صاحب یا علامہ ابن خلدون کی یہ بات صحیح بھی ہو کہ بنو امیہ اپنے سوا کسی دوسرے کو حکومت سپرد کرنے پر راضی نہ تھے، تب بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ سارے قبیلہ بنی امیہ میں بس یزید ہی سب کی نگاہوں میں کھنسا ہوا تھا۔ حضرت عثمان جن کے قصاص کا مطالبہ لے کر امیر معاویہ اٹھے تھے، خود ان کے صاحبزادے کا واقعہ جو متعدد تاریخوں میں منقول ہے اور جسے عثمانی صاحب نے بھی اس بحث میں نقل کیا ہے، یہ ہے کہ یزید کو ولی عہد بنانے پر حضرت سعید بن عثمان نے امیر معاویہ سے شکایت کی کہ آپ نے اپنے بیٹے کو ولی عہد بنا دیا حالانکہ میرے والدین اس کے والدین سے اور میں اس سے افضل ہوں۔ انہی مؤرخین کا بیان یہ بھی ہے کہ امیر معاویہ نے انہیں راضی کرنے کے لیے خراسان کا والی بنا دیا۔ اسی ایک واقعہ سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ یہ دعویٰ اور یزید کی ولی عہدی کی یہ توجیہ کہاں تک صحیح ہے کہ بنو امیہ میں صرف یزید ہی سب کی آنکھوں کا تار تھا اور اگر اُسے ولی عہد نہ بنایا جاتا تو اہل ملت انتشار کا شکار ہو کر رہ جاتے۔ ابن خلدون تو دنیا سے اٹھ گئے، کاش کہ عثمانی صاحب ہی ہمیں بتا دیں کہ بنو امیہ کے وہ کون کون سے ممتاز افراد تھے جو یزید ہی کو ولی عہد بنا دینے پر مصر تھے؟

پھر ابن خلدون کی یہ بات بھی عجیب ہے کہ بنو امیہ کے ”اہل الملک والعقد“ یزید کی ولی عہدی پر متفق تھے۔ خاندان بنی امیہ کے افراد پر آیا ان اہل مل و عقد یا اہل شوریٰ کا اطلاق کسی طرح بھی درست ہے جنہیں انتخاب خلیفہ میں دخل ہو سکتا ہے اور جو پوری امت کی نمائندگی کر سکتے تھے؟ دوسرے افراد تو درکنار خود امیر معاویہ کا شمار خلیفہ بننے سے پہلے اہل مل و عقد میں نہیں ہوتا تھا۔ شاہ ولی اللہ صاحب ازالۃ الخصال (مطبع بریلی ۱۳۳۶ھ) میں عبد الرحمن اشعری فقیہ شام کا قول نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے حضرت علیؑ کے متعلق حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابو الدرداءؓ سے فرمایا (جب کہ وہ حضرت علیؑ کے پاس گئے کہ وہ خلافت کو چھوڑ کر از سر نو شوریٰ بلائیں اور امیر معاویہؓ کو بھی شریک کریں):

من بایعہ خیر ممن لم یبایعہ داعی مدخل لمعادیتہ فی الشوریٰ

وہو من الطلقاء الذین لا یجوزن لهم الخلافۃ والیوہ سؤوس الاحزاب

فند ما علی مسیرهما و تابا بین یدیدہ۔

”جن لوگوں نے حضرت علیؑ سے بیعت کی ہے وہ ان سے بہتر ہیں جنہوں نے نہیں کی۔ اور معاویہؓ کا شورائی میں کیا دخل ہے؟ وہ تو طلقاء میں سے ہیں جن کے لیے خلافت جائز نہیں اور وہ اور ان کے والد جنگِ احزاب کے سپہ سالار تھے۔ پس وہ دونوں اصحابِ اپنی روش پر قائم ہوئے اور (ایسر معاویہ کی حمایت سے) وہیں تائب ہوئے۔“

حقیقت یہ ہے کہ ابنِ خلدون کا یہ نظریہ تاریخی حقائق کے بالکل خلاف ہے کہ بنو امیہ کسی ایسی زبردست جمیعت کے مالک تھے کہ اگر نرید کے بجائے کسی اور کو ولی عہد یا خلیفہ بنایا جاتا تو وہ اس کی خلافت کو چلتے نہ دیتے۔ یہ تو بالکل وہی بات ہے جو بعض اہل تشیع نے معرِ نہنگ میں خلافت عثمانی کے بارے میں کہی ہے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ حضرت علیؑ کے بجائے حضرت عثمانؓ کو محض اس لیے خلیفہ بنایا گیا کہ ان کا قبیلہ ملاقتور تھا۔ امام ابن تیمیہؒ نے منہاج السنہ (جلد ۳، ص ۱۶۷) میں اس نظریے پر ان الفاظ میں تنقید کی ہے:

”كان عبد الرحمن من ابعدا الناس عن الاغراض مع انه شاعر
جميع الناس ولم يكن لبني امية شوكة دلائل كان في الشورى مني منهم احدا
غير عثمان۔“

”عبد الرحمن بن عوف (جن کے سپرد خلیفہ کا نام تجویز کرنا تھا) لوگوں میں سب سے زیادہ بے غرض تھے، پھر انہوں نے تمام مسلمانوں سے مشورہ لیا۔ بنو امیہ کو کوئی طاقت حاصل نہ تھی اور حضرت عثمانؓ کے سوا ان میں سے کوئی شورائی میں نہ تھا۔“

ولی عہدی کے بارے میں فقہاء کا اصل مسلک

مہری اب تک کی بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحب، امام وردی اور قاضی ابویعلیٰ اس بات کے ہرگز قائل نہیں ہیں کہ باپ اگر بیٹے کو نیک فیتی سے خلافت

کا اہل سمجھے تو اسے دلی عہد بنا سکتا ہے اور اس کا یہ فعل بالکل جائز و معتبر ہے۔ ”نیک نیتی“ کے لفظ کی گردان تو عثمانی صاحب بلا و جہر کر رہے ہیں۔ علمائے مذکور میں سے کسی نے نیت فاعل سے بحث نہیں کی، نہ اس کا موقع و محل تھا۔ شاہ صاحب نے ولایت عہد کے مسئلے سے براہ راست تعرض نہیں کیا، البتہ انہوں نے انتخابی خلافت اور استیلائی خلافت کا فرق واضح کر دیا ہے۔ اگر ولایت عہد کا کوئی تعلق انعقادِ خلافت سے نہیں ہے، جیسا کہ عثمانی صاحب نے تسلیم کیا ہے، تو شاہ صاحب نے جو طریقہ ہائے انعقادِ خلافت بیان کیے ہیں، ان میں سے کسی کا انطباق دلی عہد بنانے پر نہیں ہو سکتا۔ المادہ دلی اور ابولینالی کی بحث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انعقادِ خلافت کا معیاری طریقہ بیعت اہل اختیار ہے اور دلی عہدی کے لیے دو شرطیں ضروری ہیں۔ ایک جو متفق علیہ ہے وہ یہ ہے کہ دلی عہد شرائطِ خلافت کو بہترین حیثیت میں پورا کرتا ہو۔ دوسری شرط جو جمہور امت کے نزدیک لازم ہے وہ یہ کہ دلی عہد اگر بیٹا ہو تو اہل شوریٰ سے مشورہ لیا جائے اور وہ بھی تسلیم کریں کہ بیٹا پوری امت میں خلافت کے لیے سب سے زیادہ اہل و مستحق ہے۔ خلافت کی شرائط کا محض کسی درجے میں پایا جانا اور والد کا بیٹے کو اہل سمجھ لینا کافی نہیں ہے۔ ابن خلدون نے بلاشبہ یزید کی دلی عہدی کو جائز کہا ہے اور اس کے ناگزیر وحق بجانب ہونے کا فلسفہ بھی بیان کیا ہے مگر انہوں نے یہی اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ اس مسئلے میں تین مذاہب ہیں جن میں دو کے نزدیک یہ فعل موجبِ تہمت ہے۔

مولانا مودودی کی تفسیرات

اس سلسلہ بحث میں یہ بات بھی قابلِ ملاحظہ ہے کہ مولانا عثمانی صاحب نے مولانا مودودی

نے یزید کی دلی عہدی کے لیے بیعت اُس وقت کی گئی جب کہ حضرت سعد بن ابی وقاص اور حضرت سعید بن زید زندہ تھے اور دونوں اصحابِ مشر و مشرہ میں سے تھے۔ پھر چاروں خلفائے راشدین کے صاحبزادگان (حضرت عبدالرحمن، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت سعید، حضرت حسن) بقید حیات تھے۔ حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت سعید بن العاص جیسے بزرگ موجود تھے۔ ان سب کو چھوڑ کر کیا یزید محض اس وجہ سے خلافت کے لیے اہل یا اہل تر تھا کہ وہ خلیفہ وقت کا لڑکا تھا اور باپ کی نگاہ میں ولایت عہد کے لیے موزوں تھا؟

کے وہ دو فقرے تو نقل کر دیئے ہیں کہ ”یزید کی دلی عہد دہی کے لیے ابتدائی تحریک کسی صحیح جذبے کی بنیاد پر نہیں ہوئی تھی.....“، لیکن اپنا موقف و مدعا واضح کرنے کے لیے ”خلافت و ملوکیت“ میں بعض دوسری عبارتیں جو انہوں نے لکھی تھیں، انہیں نقل نہیں کیا۔ مثال کے طور پر اس کتاب کے صفحہ ۱۴۸ پر یہ عبارت موجود ہے :

”خلافت علیٰ مہاج الفیوۃ کے بحال ہونے کی آخری صورت صرف یہ باقی رہ گئی تھی کہ حضرت معاویہؓ یا تو اپنے بعد اس منصب پر کسی شخص کے تقرر کا معاملہ مسلمانوں کے باہمی مشورے پر چھوڑ دیتے، یا اگر قطع نزاع کے لیے اپنی زندگی ہی میں جانشینی کا معاملہ طے کر جانا ضروری سمجھتے تو مسلمانوں کے اہل علم و اہل خیر کو جمع کر کے انہیں آزادی کے ساتھ یہ فیصلہ کرنے دیتے کہ دلی عہد دہی کے لیے امت میں موزوں تر آدمی کون ہے۔ لیکن اپنے بیٹے یزید کی دلی عہد دہی کے لیے خوف و طمع کے ذرائع سے بیعت لے کر انہوں نے اس امکان کا بھی خاتمہ کر دیا۔“

پھر اسی کتاب کے صفحہ ۳۴۶ پر ”یزید کی دلی عہد دہی کا معاملہ“ کے زیر عنوان یہ عبارت

درج ہے :

”سب سے زیادہ حیرت مجھے اُس استدلال پر ہے جس سے یزید کی دلی عہد دہی کو جائز ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ بعض حضرات یہ تو مانتے ہیں کہ اس کا ردوائی سے بُرے نتائج برآمد ہوئے۔ مگر وہ کہتے ہیں کہ حضرت معاویہؓ اگر یزید کو جانشین نامزد کر کے اپنی زندگی ہی میں اس کے لیے بیعت نہ لے لیتے تو ان کے بعد مسلمانوں میں خانہ جنگی ہوتی اور قیصر روم جڑھ آتا اور اسلامی ریاست ہی کا خاتمہ ہو جاتا۔ اس لیے ان بدترین نتائج کی بہ نسبت وہ نتائج کمتر ہی بُرے ہیں جو یزید کو دلی عہد بنانے سے روکنا ہوئے تھے۔ میں پوچھتا ہوں کہ اگر کئی الواقع حضرت معاویہؓ کا خیال یہ تھا کہ ان کے بعد کہیں جانشینی کے لیے امت میں خانہ جنگی برپا نہ ہو، اور اس بنا پر وہ یہ ضرورت محسوس فرماتے تھے کہ اپنی زندگی ہی میں اس کا فیصلہ کر کے اپنے دلی عہد کے لیے بیعت لے لیں، تو کیا وہ اس نہایت

مبارک خیال کو عمل میں لانے کے لیے یہ صورت اختیار نہ فرما سکتے تھے کہ تقایا
 صحابہ اور اکابر تابعین کو جمع کرتے اور ان سے کہتے کہ میری جانشینی کے لیے ایک
 موزوں آدمی کو میری زندگی ہی میں منتخب کر لو اور جس کو وہ لوگ منتخب کرتے،
 اس کے حق میں سب سے بیعت لے لیتے؟ اس طریق کار میں آخر کیا امر مانع
 تھا؟ اگر حضرت معاویہؓ یہ راہ اختیار کرتے تو کیا آپ سمجھتے ہیں کہ خانہ جنگی پھر بھی
 برپا ہوتی اور قیصر روم پھر بھی چڑھ آتا اور اسلامی ریاست کا خاتمہ کر
 ڈالتا؟

مولانا مودودی نے جب یہ عبارتیں تحریر کی تھیں، اُس وقت تک ”البلاغ“ کی تنقید
 منظر عام پر نہیں آئی تھی، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان میں ”البلاغ“ کے اعتراضات کا اصولی اور
 جامع جواب موجود ہے۔ مدیر ”البلاغ“ نے جب لکھنا شروع کیا تو ان کے سامنے یہ عبارتیں
 موجود تھیں اور انہیں سامنے رکھتے ہوئے ہی انہوں نے رد و کد شروع کی مگر افسوس کہ انہوں
 نے انصاف و رواداری سے کام نہ لیا اور دلی عہدہ کی زبرد کے مسئلے میں نیک نیتی و بد نیتی
 اور جواز و عدم جواز پر غیر ضروری اور غیر متعلق بحث سے اصل موضوع کو الجھانے کی کوشش
 کی۔ کوئی فلفط کام اگر پوری نیک نیتی سے کیا جائے تو کیا اس کی غلطی صحت میں بدل جائے
 گی یا اس کے نتائج واقع اور رونما نہ ہوں گے؟ کوئی عالم یا فقیہ اگر دو تین اشکالِ فعل کے
 بارے میں یہ لکھ دے کہ یہ بھی جائز ہے اور وہ بھی جائز و واقع یا قابلِ نفاذ ہے تو کیا دونوں
 یکساں طور پر مباح یا موجبِ ثواب ہوں گی؟ مثال کے طور پر طلاق دینا جائز تو ہے مگر اس
 کی بعض صورتیں مباح، بعض مستحب اور بعض ممنوع ہیں۔ طلاق کا مشروع و مسنون موقع و محل
 اور احسن طریقہ یہ ہے کہ کسی معقولات ذہن شرعی کی بنا پر عورت کو حالتِ طہر میں دہلی کیے بغیر ایک
 طلاق رجعی دی جائے حتیٰ کہ مدت گزر جائے۔ اب فرض کیا ایک شخص بلاوجہ حیض میں بیوی کو
 تین طلاق دفعہ دے دے تو یہ مذاہبِ اربعہ بلکہ ظاہر یہ کے نزدیک بھی مغلظہ ہو کر واقع
 اور نافذ تو نہ جائے گی مگر کیا اس کا مجرد جواز و نفاذ اسے مستحسن یا اعتراض سے بالاتر بنا
 دے گا؟ طلاق کے بھی واضح تر مثال نماز کی ہے۔ نماز باجماعت ہر مسلمان کی امامت میں

ادا کرنا جائز ہے۔ اس پر پوری اُمت کا اتفاق و اجماع ہے۔ ہر تر و فاجر کی اقتدار میں نماز کا جواز خود حدیث نبوی سے ثابت ہے، اس لیے اسے جائز ثابت کرنے کے لیے کسی فقہ کا قول پیش کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ حضرت عثمانؓ نے اپنا گھیراؤ کرنے والوں کے پیچھے بھی نماز پڑھنے کی اجازت اہل مدینہ کو دے دی تھی۔ مروان، حجاج اور یزید جیسے لوگوں کے پیچھے جلیل القدر صحابہ کرام نماز ادا کرتے تھے۔ لیکن کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ سب امامتیں یکساں طور پر جائز ہیں؟ پھر تو ہمارے مفتی صاحبان کو ہا ہیئے کہ صاف فتویٰ صادر فرمائیں کہ امامت صغریٰ و امامت کبریٰ کے لیے ہر کس و ناکس کو خلیفہ بنا دینا یا ولی عہد تجویز کر دینا بالکل جائز اور صحیح ہے۔

کیا ولی عہدی محض ایک تجویز ہے؟

مدیر ”البراغ“ نے یزید کی ولی عہدی پر بحث کے دوران میں اس بات پر بھی زور دیا ہے کہ محقق علماء کے نزدیک خلیفہ وقت تھا اپنی مرضی سے کسی کو ولی عہد بنا دے، تو یہ محض ایک تجویز ہے جسے اُمت کے اہل عقل و عقدا اس کی وفات کے بعد قبول بھی کر سکتے ہیں اور رد بھی۔ اس سے غالباً یہ تاثر دلانا مقصود ہے کہ جب یہ چیز محض ایک ایسی تجویز و ہدایت کی حیثیت رکھتی ہے جسے رد بھی کیا جاسکتا ہے تو پھر اسے محل اعتراض بنانے کی کیا ضرورت ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بہت سے معاملات ایسے ہوتے ہیں جو اپنی نظری حیثیت میں تو بالکل سادہ و سہل دکھائی دیتے ہیں لیکن ان کے عملی پہلو کے ساتھ بڑی مشکلات وابستہ ہوتی ہیں۔ یہ بات مجھے بھی تسلیم ہے کہ ولی عہدی ایک تجویز ہے بلکہ اصول و قواعد شرعیہ کا تقاضا ہی یہی ہے کہ یہ تجویز ہی رہے اور اس کے رد و قبول کا اختیار اُمتِ مسلمہ کو حاصل رہے۔ لیکن جس شخصیت کو خلیفہ ایک مرتبہ آب و تاب کے ساتھ اپنے عروج اقتدار کے زمانے میں سب کے سامنے پیش کر دیتا ہے اور اس کے حق میں ولی عہدی کی بیعت لے لیتا ہے، اس کو پیچھے ہٹا کر کسی دوسرے اور یوزوں تر شخص کو منصبِ خلافت پر فائز کرنا اُمت کے لیے عملاً نہایت دشوار ہو جاتا ہے اور پوری اسلامی تاریخ میں کوئی ایک مثال بھی مشکل ہی سے ملے گی کہ کسی شخص کو ولی عہد بنائے جانے کے بعد پُر امن اور شورائی و جمہوری طریق کے مطابق اسے تبدیل کر کے

کسی دوسرے اہل تر شخص کو خلیفہ بنایا گیا ہو۔ نظری اعتبار سے ولی عہد تو درکنار باقاعدہ منتخب شدہ خلیفہ بھی قابل عزل ہے، لیکن اگر ایک نااہل فرد ایک مرتبہ امارت پر متمکن ہو جاتا ہے تو اسے بھی معزول کرنا اور اس کی جگہ موزوں تر فرد کو لانا سخت مشکل بلکہ عملی طور پر محال ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امت کے محدثین اور ائمہ مجتہدین کی اکثریت نے ایسے فرد کی خلافت کو بر بنائے ضرورت اور انسدادِ فتنہ و فساد کی غرض سے تسلیم کر لیا ہے اور افضل کی موجودگی میں بھی مفضول کی خلافت کو جائز سمجھا ہے۔ بہر کیف ولی عہدی کی تجویز خواہ امت کے لیے واجب التعمین ہو یا نہ ہو، یہ محض مقدس تمنایا لا طائل، ہوا میں اڑ جانے والی قرار داد نہیں ہے۔ یہ دراصل وہ خشیتِ اول ہے جو کئے والی خلافت کے لیے بنیاد کا کام دیتی ہے۔ اگر اس میں کمی ہے تو آئندہ تعمیر کا صحیح بنیادوں پر اٹھایا جانا چوئے شیر کا لا بلکہ موجِ خون کا سر پر سے گزارنا ہے، جیسا کہ حضرت حسینؑ اور حضرت ابن زبیرؓ کی شہادت ہمیں بتا رہی ہے۔

حضرت ابو بکرؓ نے بلاشبہ حضرت عمرؓ کو بطور جانشین تجویز کیا اور حضرت عمرؓ نے بھی مجلس مشاورت نامزد فرمائی۔ مگر جیسا کہ میں واضح کر چکا ہوں، انہوں نے دم واپس لیں اور حالت نزع کے وقت ایسا کیا اور اپنے کسی رشتہ دار کو تجویز نہیں کیا۔ حضرت ابو بکرؓ کے الفاظ یہ تھے کہ یہ میرا آخری وقت ہے جب کہ ایک فاجر بھی نائب ہو جاتا ہے اور حضرت عمرؓ کو جب آخر وقت میں امیر المومنین کہہ کر خطاب کیا گیا تو آپؓ نے فرمایا کہ آج مجھے امیر المومنین مت کہو، آج میں امیر نہیں رہا۔ ظاہر ہے کہ اُس وقت کی وصیت کو آخر اس ولی عہدی کے تقریر سے کیا حاشمت ہو سکتی ہے جب کہ انسان بموجب ارشادِ نبویؐ صحیحاً شیخا ہوا

۱۔ اصوات المحدثۃ اور کثر النعال وغیرہ میں حضرت ابو بکرؓ کے آخری الفاظ یوں منقول ہیں: ھذا عہد ابی بکر فی آخر عہدہ من الدنیا خادجاً عنہا وعند اول عہدہ بالآخرۃ داخلہا حیث یومن الکافر یروقس الفاجر ویصدق الکاذب (ابو بکرؓ کی اس گٹھڑی کی وصیت ہے جبکہ اس کے دنیا سے جانے کا آخری وقت در آخرت میں داخل ہونے کا اولین وقت ہے جبکہ کافر بھی ایمان لے آتا ہے، فاجر کو بھی یقین ہو جاتا ہے اور جھوٹا بھی سچ بولنے لگتا ہے۔)۔ شرح فقہ الکبر علی قاری ص ۱۶۱ پر بھی عمومی تغیر لفظی کے ساتھ یہی متن منقول ہے۔

ہر کس و ناکس سے دلی عہدی کی بیعت لی جا رہی ہو اور اس کے لیے ایک شہر سے دوسرے شہر تک شذہ رحال کیا جا رہا ہو؟ ان دونوں میں ظاہری و معنوی دونوں لحاظ سے بڑا فرق ہے۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے معاملے میں اگر یہ عہد یا استخلاف کا لفظ حدیث کی کتابوں میں آیا ہے، لیکن ولایت عہد اور دلی العہد کی اصطلاح بعد میں مروج ہوئی اور دلی عہدی ایک باقاعدہ استحقاقی و ترجیحی منصب بن گئی۔

یزید کی اہلیت خلافت؟

یزید کی دلی عہدی پر بحث کرتے ہوئے مدیر ”البلاغ“ نے جو تحقیقات قائم کی تھیں، ان میں سے پہلی یہ تھی کہ ”دلی عہد بنانے کی شرعی حیثیت کیا ہے؟“ دوسری یہ تھی کہ ”یزید خلافت کا اہل تھا یا نہیں؟“ لیکن دوسری تنقیح کو بحث میں لاتے وقت انہوں نے اسے اس عنوان میں حل دیا ہے کہ ”کیا حضرت معاویہؓ یزید کو خلافت کا اہل سمجھتے تھے؟“ حقیقت یہ ہے کہ یزید کا خلافت کے لیے اہل ہونا اور حضرت معاویہؓ کا اسے اپنی رائے میں اہل سمجھ لینا، ان دونوں باتوں میں بہت بڑا فرق ہے۔ کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ حضرت معاویہؓ نے اہل حل و عقد کی رائے معلوم کیے بغیر اپنے بیٹے کو اہل یا اہل ترین فرد سمجھ لیا ہو اور فی الواقع وہ نااہل بلکہ نااہل ترین شخص ہو؟ یہ بات پہلے واضح کی جا چکی ہے کہ جمہور امت کا مسلک یہ ہے کہ اگر ایک پیش رو خلیفہ کسی دوسرے کو اپنا جانشین یا دلی عہد تجویز کرنا چاہے تو اسے امت کے اہل ترین فرد کا انتخاب کرنا چاہیے جس میں جملہ شرائط خلافت بدرجہ اتم موجود ہوں اور یہ تجویز و انتخاب ارکان شوریٰ کے مشورے سے ہونا چاہیے۔ اس کے بعد ہی یہ امر متحقق ہو سکتا ہے کہ خلیفہ جس شخص کو نامزد کرنا چاہتا ہے اور جسے وہ جانشینی کا اہل سمجھ رہا ہے، وہ امت اور اس کے مجاز نمائندوں کے نزدیک بھی اہل ہے یا نہیں۔ اگر خلیفہ کا تجویز کردہ شخص اس کا بیٹا ہو تب تو ارباب حل و عقد کی منظوری اور بھی زیادہ ضروری ہے۔ اور وہ اہل حل و عقد بھی شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے بقول سب جمیع شرائط خلافت، یعنی ایسے افراد ہونے چاہئیں جو اپنے اندر پوری طرح شرائط خلافت کو جمع کیے ہوئے ہوں۔ اگر ایسا نہ ہو تو اس بات کا قوی خدشہ ہے کہ بیٹے کی محبت باپ پر غالب آجائے اور اس کی قوت فیصلہ اور صوابدید کو متاثر کر دے۔

اس میں کسی کی ذات پر یا نیت پر حملے کا کوئی سوال نہیں۔ کیا خدا کی کتاب اور اس کے نبی کے ارشادات اس پر بار بار شہادت نہیں دیتے کہ اولاد ہمارے لیے آزمائش ہے، وہ ہمارے لیے مزین کر دی گئی ہے اور وہ ہمارے لیے خطرناک دشمن ثابت ہو سکتی ہے؟ کیا حضرت ساطع بن ابی بلتعہ ایک مخلص مومن اور بدری صحابی ہونے کے باوجود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا انتہائی نازک اور اہم جنگی راز مشرکین پر محض اس لیے نہیں فاش کر بیٹھے تھے کہ ان کے اہل و عیال کو کوئی گزند نہ پہنچے؟

حقیقت یہ ہے کہ یزید کا خلافت یا دلی عہدی کے لیے اہل یا اہل ترہ موناؤ درکنار، اس کی نااہلیت اور اس کا فسق و فجور ایک ایسی کھلی ہوئی تاریخی حقیقت ہے جس کا انکار محض مسکابرہ ہے۔ اگر وہ خلیفہ کا بیٹا نہ ہوتا تو وہ آخری شخص ہو سکتا تھا جس کی جانب کسی کی نگہ انتخاب اٹھ سکتی تھی۔ لیکن خوش قسمتی یا بد قسمتی سے چونکہ وہ خلیفہ کا بیٹا تھا اور خلیفہ نے اسے اپنی نظر میں اہل سمجھ کر چن لیا تو اب اس خلعت رشید کا فجور و تقویٰ گونا گوں بحث کا موضوع بن گیا۔ بعض نے کہا کہ وہ تو بڑا عابد و زاہد اور لائق و فائق تھا، اس کی عیاشی و بد اعمالی کی داستانیں محض افسانے ہیں۔ بعض نے فرمایا کہ اس کے فسق و فجور میں تو شک نہیں مگر وہ امیر معاویہ سے آخر دم تک مخفی رہ گیا یا رکھا گیا۔ بعض نے کہا کہ دلی عہدی کے وقت اسے والد محترم نے یا دوسرے بھی خواہوں نے سرزنش کی اور وہ مدھر گیا۔ اب مولانا عثمانی صاحب نے فسق و فجور اور اصلاح و تقویٰ دونوں کے مابین یوں تطبیق و توفیق فرمادی کہ یزید ویسے تو بہت اچھا تھا مگر سانحہ کربلا نے اس کی شہرت کو داغدار کر دیا۔ گویا کہ حضرت حسینؑ اور آپ کے بہتر ساتھیوں کا سنگدلانہ قتل شاید کسی گاڑی کا حادثہ تھا جو کسی بڑے ہی نیک دل اور کھلے مانس ڈرائیور کے ساتھ محض سویر اتفاق سے پیش آگیا اور اس کے آگے پیچھے اور گرد و پیش کی فضا میں کوئی ایسے سلسلہ اسباب و واقعات کا وجود نہ تھا جس کا یزید ذمہ دار یا بانی ہو، اور یزید کے خصائل و سوابق سے جس کا کوئی واسطہ ہو۔ اگر یہی بات ہے تو پھر آپ بھی کھل کر کیوں نہیں کہہ دیتے کہ حضرت حسینؑ اور حضرت ابن زبیرؓ کی روش ————— اسے خروج کہیے، عدم معیت کہیے، فسخ بیعت کہیے یا بغاوت و انتشار پسندی کہیے ————— بالکل بے جواز اور قابل مواخذہ تھی؟ جب

یزید صاحب، طالب خیر اور نیکو کار تھا اور واقعہ کربلا تک اس میں یہ سارے اوصاف اور نجابت و صلاحیت پائی جاتی تھی، تو پھر مجرّد واقعہ کربلا سے اس کی تصویر آخر کیوں مکروہ اور اس کی شہرت کیوں مجروح ہونے لگی۔ پھر تو سارا قصور حسینؑ ہی کا تھا کہ انہوں نے یزید کے دستِ حق پرست پر فوراً بیعت نہ کر لی اور وہ راستہ اختیار کیا جس نے انہیں صحرائے کرب و بلا جا پہنچایا۔ اہمیت یزید کے حق میں اس استدلال کے بعد محمود عباسی صاحب اور اپنے موقف کے مابین جو باریک فرق آپ پیدا کر رہے ہیں، اس کی کوئی حقیقت و اہمیت باقی نہیں رہتی۔

یزید کی صلاحیت؟

یزید کی صلاحیت و صلاحیت کے متعلق جو دلائل و شواہد ”البلاغ“ میں دیئے گئے ہیں وہ بھی قابلِ دید و قابلِ داد ہیں۔ سب سے پہلے یہ بیان کیا گیا ہے کہ جب حضرت سعید بن عثمانؓ نے یزید کی ولی عہدی پر اعتراض کیا تو حضرت معاویہؓ نے فرمایا کہ اگر فلاں میدان تم جیسے آدمیوں سے بھر جائے تو بھی یزید تم سے بہتر اور زیادہ محبوب ہوگا۔ اب قطع نظر اس سے کہ یہ باپ کا بیٹے کے حق میں بیان ہے اس میں حضرت معاویہؓ نے یہ بالکل واضح نہیں فرمایا کہ وہ کیا وجوہ و خصائص ہیں جن کی بنا پر یزید حضرت سعید سے زیادہ محبوب اور بہتر تھا۔ اس کے بغیر آخر کیسے آپ کا یہ ارشاد اس معاملے میں فیصلہ کن ہو سکتا ہے کہ آیا یزید فی الواقع اہل خلافت تھا۔ بیٹا باپ کو محبوب تو ہوتا ہی ہے۔

اس کے بعد عثمانی صاحب نے امیر معاویہؓ کی ایک دعا نقل کی ہے، اس میں بلاشبہ آپ کی یہ خواہش مذکور ہے کہ اگر یزید اس منصب کا اہل ہے تو اللہ اس کی ولایت کو پورا فرما دے، ورنہ اس کی رنج قبض کرے۔ لیکن ان دعائیر کلمات سے بھی یزید کی فضیلت و اہمیت ثابت نہیں ہوتی بلکہ صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ امیر معاویہؓ اپنی رائے میں نیک نیتی کے ساتھ اسے ایسا سمجھتے تھے، لیکن یہ رائے جیسا کہ عرض کیا جا چکا، غلطی اور مبالغے کے احتمال سے خالی نہیں ہو سکتی۔ بلا ذراحتی کا جو حوالہ نقل کیا گیا ہے، اس میں حضرت ابن عباسؓ کا محض یہ قول منقول ہے کہ امیر معاویہؓ کا بیٹا ”ان کے صالح اہل خانہ میں سے ہے“ میری سمجھ میں نہ آ سکا کہ اس

میں سے یزید کے فضائل و مناقب کہاں سے نکل آئے؟ کسی شخص کے من صالحی اہلہ ہونے سے یہ کیسے لازم آتا ہے کہ وہ پوری امت کی امامت و قیادت کے لیے بھی موزوں ہے؟ پھر یہاں اصلح کا صیغہ تفضیل بھی نہیں استعمال ہوا، گویا کہ مطلب یہ ہے کہ اس گھر میں جو اچھے لوگ ہیں، ان میں سے ایک یزید بھی ہے۔ اس کے بعد حضرت محمد بن حنفیہ کا یہ ارشاد نقل کیا گیا ہے کہ میں نے یزید کو نماز کا پابند اور خیر کا طالب پایا۔ وہ فقہ کے مسائل پوچھتا ہے اور سنت کا پابند ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ محمد بن حنفیہ تھوڑا عرصہ جا کر شام میں یزید کے پاس ٹھہرے تھے اور جو کچھ آپ نے دیکھا وہ بیان کر دیا۔ لیکن بعض دوسرے حضرات، جن میں صحابہ کرام بھی شامل ہیں اور جو یزید کے حالات سے زیادہ واقف تھے، انہوں نے جو کچھ یزید کے بارے میں فرمایا ہے وہ اس سے بالکل مختلف ہے۔ مثلاً حضرت بغدادی بن محمد کرب نے جو کچھ حضرت معاویہ کے سامنے فرمایا تھا، اُسے بنی مسند احمد اور سنن ابی داؤد کے حوالے سے پہلے نقل کر چکا ہوں۔ یہاں میں صرف اتنی بات پر اکتفا کرتا ہوں کہ غادر پڑھنا اور فقہ کے مسائل پوچھنا آج کل کے زمانے میں تو بلاشبہ بڑی نیکی کی علامت ہے، لیکن اُس زمانے کا بُرے سے بُرا شخص بھی ان اعمال سے خالی نہ تھا۔ آخر عبدالملک بن مروان اور اس کا گورنر حجاج بھی تو دونوں نماز روزے کے پابند تھے اور فقہ کے مسائل پوچھتے بلکہ بتاتے تھے، حالانکہ اسی حجاج کے متعلق امام ترمذی، سنن، کتاب الفتن میں صحیح بسند کے ساتھ ہشام بن حسان سے روایت کرتے ہیں کہ حجاج نے ایک لاکھ انسانوں کو مشکیں کس کے قتل کیا تھا۔ مولانا عثمانی صاحب نے حضرت محمد بن حنفیہ کا قول تو ابن کثیرؒ سے نقل کر دیا ہے لیکن اور متعدد اقوال جو یزید کے فاسق ہونے پر دلالت کرتے ہیں، ان سے صرف نظر کر لیا ہے اور اسی البدایہ میں ابن کثیرؒ نے (جلد ۲ صفحہ ۲۳۲) پر خود اپنی جو رائے بیان کی ہے اسے بھی قابلِ اعتناء نہیں سمجھا۔ وہ فرماتے ہیں:

لے یہاں یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ محمد بن حنفیہ کا دوسرے حضرات حنفیہ اور حضرت زین العابدین کے بارے میں بالعموم غیر بدداندانہ اور سرد جہر کا کارہا ہے۔ شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے تھناٹا عشرہ میں اس کی کچھ وضاحت کی ہے۔

قلت یزید بن معاویۃ اکثر ما فقم علیہ فی عملہ شرب الخمر
 دایتان یعنی القواحش فاما قتل الحسین قاتلہ کما قال جده ابو
 سفیان یوم احد لم یامر بذا الذلک ولم یموتہ۔

”میں کہتا ہوں کہ یزید بن معاویہ کے اعمال میں اکثر جو چیز ناپسند کی گئی ہے وہ
 اس کی شرب نشی اور ارتکاب فواحش تھی۔ جہاں تک حضرت حسینؑ کے قتل کا تعلق
 ہے تو یہ معاملہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ اس کے دادا ابوسفیان نے اُس کے دن
 کہا تھا کہ (مسلمانوں کے قتل اور شہداء کا حکم اس نے نہیں دیا، مگر جو کچھ ہوا وہ اس کے
 لیے باعث السوس بھی نہیں ہے۔

پیر عثمانی صاحب نے یزید کی شہرت کو خراب کرنے والا واقعہ صرف قتل حسین ہی بیان
 کیا ہے۔ معلوم نہیں اس کے بعد واقعہ حرہ میں جو کچھ ہوا، اس کا بھی فسق یزید سے کچھ تعلق مولانا عثمانی
 صاحب کے خیال میں ہے یا نہیں یا اس میں بھی وہ یزید کو معذور اور حق بجانب ہی سمجھتے ہیں۔ اس
 واقعہ پر ابن کثیر نے اسی جلد کے صفحہ ۲۲۲ پر ان الفاظ میں تبصرہ کیا ہے:

وقد اخطأ یزید خطأ فاحشا فی قوله لمسلم بن عقبہ ان یُدیح المذنبۃ
 ثلاثۃ ایام و هذا خطأ کبیر فاحش مع ما انضم الی ذالک من قتل خلق
 من الصحابة وابنائهم وقد تقدم انه قتل الحسین واصحابہ علی یدی
 بن سرياد وقد وقع فی هذا الثلاثۃ ایام من المفاسد العظیمہ فی المدینۃ
 النبویۃ ما لا یجد ولا یوصف مما لا یعلمہ الا اللہ عز وجل وقد اسراد
 بأسر سال مسلم بن عقبۃ توطید سلطانہ وملكہ ودوام آیامہ من
 غیر منازع فعاقبہ اللہ بنقیض قصده وحال بدینہ و بین ما یشترہیہ
 فقصدہ اللہ قائم الحیا برہ واخذہ اخذ عزیز مقتدر و کذا الذلک
 اخذ ربک إذا اخذ القرطی و هی ظالمۃ۔ اِنَّ اخذَهُ الْکُبُرُ
 شَدِید۔ (الآیہ)

”یزید نے مسلم بن عقبہ کو یہ حکم دے کر غلطی عظیم کا ارتکاب کیا کہ وہ مدینہ کو تین

دن کے لیے مباح قرار دے دے۔ یہ بہت بڑی فاسق فطرتی تھی بالخصوص جبکہ اس طرح صحابہ کرام اور ان کی اولاد کی بڑی تعداد قتل کی گئی۔ پہلے بیان ہو چکا کہ اسی یزید نے حضرت حسینؓ اور آپ کے رفقاء کو ابن زیاد کے ہاتھوں قتل کرایا۔ واقعہ ترہ کے ان تین دنوں میں مدینہ نبویہ میں ایسے مفساد عظیمہ رونما ہوئے جو بے حد و حساب اور ناقابل بیان ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہی انہیں جانتا ہے۔ یزید نے چاہا تھا کہ مسلم بن عقبہ کو اس حرکت پر مامور کر کے اپنی بادشاہی کو مضبوط کرے، حکومت کو دوام عطا کرے اور کوئی اس کا مقابلہ نہ کرے۔ پس اللہ نے اس کے عزائم کو ناکام بنا دیا، اُسے سزا دی اور اس کی نحوہ ہشاش کے راستے میں عائیں ہو گیا۔ پھر اللہ نے اُسے ایسا چکن پُور کیا جیسا کہ وہ مجاہدین اور ظالموں کو کرتا ہے اور اُسے ایسا پکڑا جیسا کہ زبردست اور طاقتور پکڑتا ہے۔ اور تیرے رب کی پکڑ ایسی ہی ہوتی ہے جب وہ آبادیوں کو گرفت میں لیتا ہے جب کہ وہ ظلم ڈھاتی ہیں۔ یقیناً اس کی گرفت الم ناک اور سخت ہوتی ہے۔

مولانا محمد تقی صاحب بار بار یہ کہتے ہیں کہ یزید کا فسق و فجور کسی قابل اعتماد روایت سے ثابت نہیں اور حضرت معاویہؓ نے اُسے محبت پدری کی بنا پر ولی عہد نہیں بنایا تھا۔ حالانکہ ابن خلدون جنہوں نے اس ولی عہد کی وجہ ثابت کرنے کی پوری کوشش کی ہے، انہوں نے بھی اس بحث کے دوران میں ساجی فسق یزید کو بر ملا تسلیم کیا ہے، بلکہ ابن عربی جیسے لوگوں پر سخت نکیر کی ہے جو اسے فاسق کے بجائے عادل مان کر امام حسینؓ کے موقف کو مجروح و مشکوک بناتے ہیں۔ باقی جہاں تک جلد بہ محبت کے کار فرما ہونے کا تعلق ہے، اس کا ثبوت ابن کثیر کی اس عبارت سے مل رہا ہے جو خود مدیر ”البلاغ“ نے اس بحث میں البدایہ، جلد ۸، صفحہ ۸۰ سے نقل کی ہے کہ امیر معاویہؓ کی رائے یہ تھی کہ ”یزید خلافت کا اہل ہے اور یہ رائے باپ کی بیٹے سے شدید محبت کی وجہ سے تھی، نیز اس لیے تھی کہ وہ یزید میں دنیوی نجابت اور شہزادوں کی سی خصوصیات، فنون جنگ سے واقفیت اور انتظام سلطنت کی صلاحیت دیکھتے تھے۔ لیکن اس بات کا آخر کون دعویٰ کر سکتا ہے کہ خلیفہ وقت کا بیٹا ہونے کے سوا دیگر صفات مذکورہ رکھنے والا کوئی دوسرا شخص موجود نہ تھا۔ اس لیے یزید پر نظر انتخاب مرکوز ہونے کی اصل وجہ سداً اعتدال سے تجاوز محبت پدری تھی۔

ابن حجر مکی کے اقوال

یزید اور دلی عہدی یزید کے مسئلے پر جو کچھ علمائے سلف نے لکھا ہے، میں ان میں سے اب امام ابن حجر عسقلانی کی کے چند اقتباسات پیش کرنا چاہتا ہوں جو ائمہ شافعیہ میں بلند مقام رکھتے ہیں۔ ان کی دو کتابیں "الصواعق المحرقة فی الرد علی اہل البدعة والزندقة" اور "تطہیر الجنان واللسان عن الخطور وفتوہ ثلب سیدنا معاویہ بن ابی سفیان" بہت مشہور ہیں۔ "مدیر البلاغ" نے اپنے سلسلہ بحث میں ان کے حوالے جایجاد کیے ہیں۔ عدالت صحابہ کی بحث میں ابن حجر کی جو عبارتیں انہوں نے نقل کی ہیں، ان کے متعلق تو انشاء اللہ آگے چل کر میں عرض کروں گا، یہاں میں اتنی بات واضح کرنا مناسب سمجھتا ہوں کہ مذکورہ بالا دونوں کتابیں اہل سنت کا عقیدہ و مسلک خوارج و اہل تشیع کے بالمقابل پیش کرتی ہیں۔ پہلی کتاب میں خلفائے راشدین کے مناقب و آثار درج کیے گئے ہیں اور ان کے خلاف اعتراضات کا رد کیا گیا ہے اور دوسری کتاب، جیسا کہ اس کا نام ہی بتا رہا ہے حضرت معاویہؓ کے فضائل پر مشتمل ہے اور مختصرات میں یہ ایک اہم تالیف ہے جو امیر معاویہؓ کے دفاع میں لکھی گئی ہے۔ اب اسی کتاب تطہیر الجنان کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو:

یزید محبتہ لیزید اعمت علیہ طریق الہدی و اوقعت الناس
بعده مع ذلک الفاسق المارق فی الردی، لکنہ قضاء الختم و قد ر
انہوم۔ فسلب عقلہ کامل و عملہ الشامل و دہاء الذی کان
یضرب بہ المثل و ضرب لہ من یزید حسن العمل و یمدہ الانحراف
والخلل۔ کل ذلک لما اشار الیہ الصادق المصدوق صلی اللہ
علیہ وسلم انہ اذا اسر ادا اللہ انقاذاً منہ فسلب ذوی العقول
عقولہم حتی ینفذ ما اسر اداہ تعالیٰ۔ فمعاویہ معذوراً فیما وقع
فیہ لیزید لانہ لم یشیت عندہ نقص فیہ بل کان یزید یدس
علی ابیہ من یحسن لہ حالہ حتی اعتقد انہ اولی من ابناء
بقیة الصحابة کلہم فقدمہ علیہم معوجاً بتلك الاولویۃ التي

تخیلہا ممن سلط علیہ لیجنتہا لہ واختیارہ للناس عن ذلک انما
هو لظن انہم انما کرہوا تولیتہ لغیر تقسکہ من حسدا و نخوۃ -

(تظہیر الجنان ص ۵۴ - مطبوعہ میمنیہ مصر، ۱۳۰۷ھ)

”امیر معاویہؓ پر یزید کے غلبہ محبت نے طریقی ہدایت گم کر دیا اور اس فاسق
و بے دین کے ساتھ دوسرے لوگوں کو بھی ہلاکت میں ڈال دیا۔ لیکن تضادِ قدر
کی جو بات قطعی تھی وہ پوری ہو کر رہی۔ پس آپ کی وہ ذہنی و عملی صلاحیت اور ضرب
المثل مدبرانہ قابلیت سلب کر لی گئی اور ان کے لیے یہ بات مزین کر دی گئی کہ یزید
نیکو کار اور اخراجات و غل سے پاک ہے۔ یہ سب کچھ اس ارشادِ نبویؐ کے مطابق
ہوا جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ فرما دیا تھا کہ جب اللہ کسی امر کو نافذ
کرنا چاہتا ہے تو عقل والوں کی عقل چمن جاتی ہے حتیٰ کہ اللہ اپنے ارادے کا
نفاذ فرما دیتا ہے۔ پس معاویہؓ نے جو کچھ یزید کے لیے کیا وہ اس میں معذور تھے
کیونکہ ان کے نزدیک اس میں کوئی نقص ثابت نہ تھا۔ بلکہ یزید اپنے والد کے پاس
ایسے لوگوں کو گھسادیتا تھا جو ان کے سامنے اُس کے کوائف کو اچھا بنا کر پیش
کرتے تھے، یہاں تک کہ وہ یقین کرنے لگے کہ یزید صحابہ کرام کی موجود اولاد سے
افضل ہے۔ پس انہوں نے اس فضیلت کی تصریح کرتے ہوئے یزید کو ان سب پر
ترجیح دی اور یہ فضیلت کا تخیل ان لوگوں کا پیدا کر دیا جو امیر معاویہؓ پر مسلط کیے
گئے تھے تاکہ وہ یزید کی اس افضلیت کو ان کے لیے خوشنمائیں۔ امیر معاویہؓ
کا یزید کو ولی عہد منتخب کرنا اس بنا پر تھا کہ ان کے گمان میں لوگ یزید کی ولی عہدی
کو فسق کی وجہ سے نہیں بلکہ حسد و غیروہ کے باعث ناپسند کرتے تھے۔“

اب ایک طرف یزید کی وہ تصویر رکھیے جو عثمانی صاحب پیش کر رہے ہیں کہ اس کی
سیرت واقعہ کر بلا سے پہلے بالکل بے داغ تھی اور وہ ہر طرح خلافت کا اہل تھا، اور دوسری
طرف ابن حجرؒ کو دیکھیے کہ وہ یزید کی بے دینی اور مکاری و پُرکاری اور امیر معاویہؓ کی مغلوبیت
اور سادگی کو کس رنگ میں پیش کر رہے ہیں؟ پھر عثمانی صاحب کہتے ہیں کہ سب لوگ یزید پر

سویان سے مذاقے اور اس کے سوا کسی دوسرے کی خلافت کو چلنے نہ دیتے مگر ابن حجر فرماتے ہیں کہ لوگ حسد یا دوسرے اسباب کی بنا پر یزید کی ولی عہدی کو کسی طرح گوارا نہیں کرتے تھے جس کا توڑ کر لے کے لیے یزید نے اپنے مدح خوان امیر معاویہؓ پر سوار کر رکھے تھے! اسی سلسلے میں اسی کتاب کے ص ۱۲۱ کا ایک اقتباس بھی دیکھیے :

الصحابۃ رضی اللہ عنہم کلام عداول مجتہدین علی الصواب الذی
لا یجوز لاحد ان یعتقد غیرہ۔ لکنہم مع ذلک قد یقع من احدهم
مما لا یلیق بمقامہ فیعد سلالہ بالنسبۃ الیہ کاستخلاف معاویۃ
یزید۔ فان مزید محبۃ الولد من بن لہ ساریۃ کمالہ وأضحی عنہ
ساریۃ عیوبہ الّتی ہی اوضح من الشمس فی رابعۃ النهار۔ فهذا
بحسب کمال معاویۃ نزلتو یغفر اللہ لہ ولا یجوز الناس یہ
فیہا فمن تاسی بہ فیہا کب علی منخریہ فی الناس۔

”صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سب کے سب ایسے عادل، مجتہد اور راستی
پر ہیں کہ کسی کے لیے جائز نہیں کہ وہ اس کے سوا کوئی اور عقیدہ رکھے۔ لیکن
اس کے باوجود ان سے ایسے عمل کا صدور ہو سکتا ہے جو ان کے مقام کے لائق
نہ ہو کہ اس مقام کی نسبت سے اس پر عذر پیش کیا جاسکے، مثلاً معاویہؓ کا یزیدؓ
کو جانشین بنانا یقیناً بیٹے کی محبت کی دیارتی نے اس کے کمال کو ان کے لیے
مزین بنا دیا اور اس کے وہ عیوب ان کی نگاہوں سے اوچل ہو گئے جو دلی چڑھے
سورج سے بھی زیادہ تر واضح تھے۔ امیر معاویہؓ کے کمال کی نسبت سے یہ ایک
نغزش ہے جسے اللہ بخش دے گا لیکن اس معاملہ میں ان کی تقلید جائز نہیں۔
پس جو ان کی اس میں پیروی کرے گا وہ اندر سے منہ دوزخ میں جائے گا۔“

اسی کتاب کے صفحہ ۶۶ پر ابن حجر فرماتے ہیں :

انما فرقنا بینہ وبين ولده واعطینا کلاً ما یستحقہ لانا
متعبدون بالادلة من غیر عصبیۃ ولا علة۔ لو کان الامر بالتعصب

والمحابة لبنا خلفنا معاوية في ولد الذی قال قیہ لولا هو ای
فیہ لرأیت قصداً ای لهدیت الی اوسط الاموس واعدلها فی
استخلاص غیرہ۔

”ہم نے امیر معاویہؓ اور ان کے بیٹے کے درمیان فرق ملحوظ رکھا ہے اور
دولوں کے متعلق وہی بات کہی ہے جس کے وہ حقدار تھے۔ کیونکہ ہم کسی تعصب
و ناخوشی کے بغیر فقط دلائل کے پیرو ہیں۔ اگر ہمارا معاملہ تعصب اور جانب داری
پر مبنی ہوتا تو ہم معاویہؓ کے لڑکے کے بارے میں ان سے اختلاف نہ کرتے جس
کے متعلق انہوں نے فرمایا تھا اگر مجھے اس سے محبت نہ ہوتی تو میں راہ اعتدال پالیتا،
یعنی میں یزید کے بجائے کسی دوسرے کو جانشین بنا کر زیادہ بہتر اور منصفانہ طریقہ
اختیار کرتا۔“

انہی امام ابن حجرؒ کی بعض تحریروں کے بل پر مدیر ”البلاغ“ نے عدالت صحابہ کے متعلق
جو اختراعی نظریہ و عقیدہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے، اس پر لگے پل کر بحث ہوئی، لیکن یزید
کی ولی عہدی کے جو ادراہج اجماع اُمت کا جو فتویٰ مدیر موصوف دے رہے ہیں، اُسے سامنے رکھتے
ہوئے میں فقط یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ وہ ابن حجرؒ کے متعلق کیا ارشاد فرماتے ہیں جو یہ کہہ رہے
ہیں کہ امیر معاویہؓ نے فاسق و مارق بیٹے کی محبت میں اکرامت کو تباہی سے دوچار کیا اور جو
شخص بعد میں ایسا کرے گا وہ مُنہ کے بل آگ میں گرے گا؟ پھر اس کے ساتھ یہ بھی یاد رکھنا
چاہیے کہ ابن حجرؒ کوئی مجرد تاریخی بحث نہیں کر رہے ہیں بلکہ ان کی کتاب کا موضوع ہی یہ ہے کہ حضرت
معاویہؓ کے مناقب کا اثبات اور آپ کے مثالب کا ابطال کیا جائے اور معتز ضیق کے شبہات
و اعتراضات سے لوگوں کے دلوں اور ان کی زبانوں کو پاک کیا جائے۔ اس کے باوجود مولانا
مودودی نے جو کچھ لکھا ہے اور جس پیرائے میں لکھا ہے، اس سے شدید تر اور واضح تر انداز
میں ابن حجرؒ نے لکھا ہے۔ اس کے صرف چند نمونے میں نے نقل کیے ہیں۔ اس کے بعد بھی
مولانا عثمانی صاحب، مولانا مودودی کی جانب روئے سخن کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جو شخص
یہ کہتا ہے کہ امیر معاویہؓ نے یزید کو بیٹا ہونے کی دھیرے محبت میں اگر خلافت کے لیے نامزد کیا

تھا وہ ظلم و ظلم کا ارتکاب کرتا ہے !

یزید کی مغفورتیت؟

بعض حضرات اُس حدیث سے بھی یزید کے مناقب و محامد ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو صحیح بخاری اور دیگر کتب میں غزوہ روم کے سلسلے میں وارد ہوئی ہے اور جس میں شرکاء غزوہ کو مغفرت کی بشارت دی گئی ہے۔ بعض حضرات نے مجھ سے تقاضا کیا ہے کہ اس خوشخبری کے مفہوم پر بھی روشنی ڈالی جائے۔ میرے لیے اس موضوع پر یہاں تفصیلی بحث ممکن نہیں ہے۔ اگر اللہ نے کبھی مہلت عطا فرمائی تو پوری شرح و بسط کے ساتھ میں بعض متعلقہ مباحث پر گفتگو کروں گا۔ یہاں میں سرِ دست شاہ ولی اللہ صاحب کی شرح تراجم بخاری کا ایک اقتباس نقل کرنا ہوں جو مختصر ہونے کے باوجود جامع اور فیصلہ کن حیثیت رکھتا ہے۔ کتاب الجہاد باب ما قیل فی قتال الروم کے زیر عنوان فرماتے ہیں:

قوله مغفور لهم تمسك بعض الناس بهذه الحديث في نجات
يزيد لانه كان من جملة هذا الجيش الثاني بل كان رأسهم رئيسهم
على ما يشهد به التواريخ والصحيح انه لا يثبت بهذه الحديث الا كونه
مغفوراً له ما تقدم من ذنبه على هذه الغزوة لان الجهاد من الكفارات
وشأن الكفارات ازالة الذنوب السابقة عليها لا الواقعة بعدها۔ نعم لو كان
مع هذا الكلام انه مغفور له الى يوم القيامة لدل على نجاته وليس
فليس۔ بل امره مغفور الى الله تعالى فيما ارتكبه من القبائح بعد
هذه الغزوة من قتل الحسين عليه السلام وتخريب المدينة والاعمار
على شرب الخمر۔ ان شاء عقا عنه وان شاء عذبه كما هو مطرح في حق
سائر العصاة على ان الاحاديث الواحدة في شأن من استخف بالعترة
الطاهرة والمخدة في الحرم والمبدل للسنة تبقى مخصصات لهذا العموم
بفرض شموله لجميع الذنوب۔ (شرح تراجم ابواب صحيح البخاری، دائرة المعارف الشیخ الاسلام)
”مغفور لهم“ کے ارشاد نبوی کو دلیل بنا کر بعض لوگوں نے یزید کی نجات پر استدلال

کیا ہے کیونکہ وہ بھی اس دوسرے لشکر میں شامل بلکہ ان کا سالار تھا جیسا کہ تاریخ گواہی دیتی ہے۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اس حدیث سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ اس غزوے سے پہلے کے گناہ جو زید نے کیے تھے، وہ بخشے گئے۔ کیونکہ جہاد کفارات میں سے ہے اور کفارات کا معاملہ یہ ہے کہ ان سے پہلے کے گناہ زائل ہوتے ہیں، نہ کہ بعد کے۔ ہاں، اگر آنحضرتؐ کے کلام کے ساتھ یہ الفاظ بھی ہوتے کہ اس کی مغفرت قیامت کے دن تک ہے، تب وہ اس کی نجات پر دلالت کرتے اور اگر یہ الفاظ نہیں ہیں تو نجات پر دلالت بھی نہیں ہے بلکہ اس کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے۔ اس غزوے کے بعد جن قبائح کا ارتکاب اس نے کیا، یعنی حسینؑ رضی اللہ عنہ کو قتل کیا، مدینہ منورہ کو تباہ کیا اور شراب نوشی پر اصرار کیا اسی پر اگر اللہ چاہے تو معاف کر دے اور چاہے تو عذاب دے جیسا کہ تمام ماسیوں کے بارے میں طے شدہ ہے۔ اور اگر اس کی شمولیت تمام گناہوں میں مان لی جائے تو تمام گنہگاروں کے متعلق جو عمومی اصول طے ہے کہ ان کی معافی اور سزا دونوں کا امکان ہے، زید کے معاملے میں وہ عموم بھی باقی نہ رہے گا بلکہ اس میں وہ احادیث تحدید و تخصیص پیدا کر دیں گی جن میں اہل بیت کا استخفاف کرنے والوں، حرم میں الحاد کرنے والوں اور سنت میں رد و بدل کرنے والوں کو وعید ہے۔

مزید ایک بات جس کی طرف اشارہ کر دینا مناسب ہے، وہ یہ ہے کہ جو لوگ تاریخی روایات کا شدت سے انکار کرتے ہیں وہ بھی اس غزوے والی حدیث کو زید پر منطبق کرتے ہوئے تاریخ کا سہارا لینے پر مجبور ہیں کیونکہ حدیث میں تو زید کا ذکر خیر نہیں ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا نام لے کر بشارت نہیں فرمائی، مزید تفصیلات تاریخ ہی بتاتی ہے اور جہاں تک تاریخ کا تعلق ہے اس میں کچھ اختلاف بھی منقول ہے کہ زید لشکر میں تھا یا نہیں، تھا تو پہلے لشکر میں تھا یا دوسرے میں، اور کس حیثیت سے گیا تھا یا بھیجا گیا تھا؟ خیر، یہ بحث تو اپنی جگہ پر ہے، مجھے جو کچھ کہنا تھا وہ یہ کہ جو سامیان زید تاریخ کو دریا برد کرنا چاہتے ہیں، انہیں خسارے کا یہ پہلو بھی مد نظر رکھنا چاہیے کہ کتب تاریخ کو کالے پانی میں غرق کر دینے کے بعد مجرور قرآن و حدیث سے زید کے فضائل و مناقب کا استخراج بڑا دشوار ہو جائے گا! کتاب و سنت ذکر زید

سے پاک ہے۔

مولانا مفتی محمد رفیع صاحب کے ارشادات

اب میں آخر میں چاہتا ہوں کہ مولانا مفتی محمد رفیع صاحب کی کتاب ”شبیبہ کربلا“ کے چند اقتباس بھی نقل کر دوں۔ مولانا موصوف کے فاضل فرزند کی نظر سے یہ کتاب ضرور گزر چکی ہوگی مگر دوسرے قارئین نے ممکن ہے کہ اس کا مطالعہ نہ کیا ہو۔ جناب مفتی صاحب کی عبارات مع عنوانات درج ذیل ہیں :

”خلافت اسلامیہ پر ایک حادثہ عظیمہ“

”خلافت کا سلسلہ جب امیر معاویہؓ پر پہنچتا ہے تو خلافت راشدہ کا رنگ نہیں رہتا، طوکیت کی صورتیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ معاویہؓ کو مشورہ دیا جاتا ہے کہ زمانہ سخت فتنہ کا ہے، آپ اپنے بعد کے لیے کوئی ایسا انتظام کریں کہ مسلمانوں میں پھر تلوار نہ نیکلے اور خلافت اسلامیہ پارہ پارہ ہونے سے بچ جائے۔ باقتضار حالات یہاں تک کوئی نامستول یا غیر شرعی بات بھی نہ تھی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی آپ کے بیٹے یزید کا نام مابعد کی خلافت کے لیے پیش کیا جاتا ہے۔ کوفہ سے چالیس خوشامد پسند آتے ہیں یا بھیجے جاتے ہیں کہ معاویہؓ سے اس کی درخواست کریں کہ آپ کے بعد آپ کے بیٹے یزید سے زیادہ کوئی قابل اور ملکی سیاست کا ماہر نظر نہیں آتا، اس کے لیے بیعت خلافت لی جائے۔ حضرت معاویہؓ کو شروع میں کچھ تامل بھی ہوتا ہے، اپنے منصوبین سے مشورہ کرتے ہیں۔ ان میں اختلاف ہوتا ہے، کوئی موافقت میں رائے دیتا ہے، کوئی مخالفت میں۔ یزید کا فسق و فجور بھی اس وقت تک نہیں کھلا تھا۔ بالآخر بیعت یزید کا قصد کر لیا جاتا ہے اور اسلام پر یہ پہلا حادثہ عظیم ہے کہ خلافت نبوت طوکیت میں منتقل ہو جاتی ہے۔“

”اسلام پر بیعت یزید کا حادثہ“

”شام و عراق میں مظلوم نہیں کس کس طرح خوشامد پسند لوگوں نے یزید کے لیے بیعت کا پرچا کیا اور یہ شہرت دی گئی کہ شام و عراق، کوفہ و بصرہ یزید کی بیعت پر مستحق ہو گئے۔ اب حجاز کی طرف رخ کیا گیا۔ حضرت معاویہؓ کی طرف سے امیر مکہ و مدینہ کو اس کام کے لیے مامور کیا گیا۔ مدینہ کا عامل مروان تھا۔ اس نے خطبہ دیا اور لوگوں سے کہا کہ امیر المومنین معاویہؓ، ابوبکرؓ و عمرؓ کی سنت کے مطابق یہ چاہتے ہیں کہ اپنے بعد کے لیے یزید کی خلافت پر بیعت لی جائے۔ عبدالرحمنؓ ابن ابی بکر کھڑے ہوئے اور کہا کہ یہ غلط ہے، یہ ابوبکرؓ و عمرؓ کی سنت نہیں، بلکہ کسریٰ و قیصر کی سنت ہے۔ ابوبکرؓ و عمرؓ نے خلافت اپنی اولاد میں منتقل نہیں کی اور نہ اپنے کنہ و رشتہ میں۔ حجاز کے عام مسلمانوں کی نظریں اہل بیت اطہار پر لگی ہوئی تھیں، خصوصاً حضرت حسینؓ بن علیؓ پر، جن کو وہ بجا طور پر حضرت معاویہؓ کے بعد مستحق خلافت سمجھتے تھے۔ وہ اس میں حضرت حسینؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، عبدالرحمن بن ابی بکرؓ، عبداللہ بن زبیرؓ اور عبداللہ بن عباسؓ کی زائے کے منتظر تھے کہ وہ کہا کرتے ہیں۔ ان حضرات کے سامنے آدل تو کتاب سنت کا یہ اصول تھا کہ خلافت اسلامیہ خلافت نبوت ہے، اس میں وراثت کا کچھ کام نہیں کہ باپ کے بعد بیٹا خلیفہ ہو، بلکہ ضروری ہے کہ آزادانہ انتخاب سے خلیفہ کا تقرر کیا جائے۔ دوسرے یزید کے ذاتی حالات بھی اس کی اجازت نہ دیتے تھے کہ اس کو تمام ممالک اسلامیہ کا خلیفہ مان لیا جائے۔ ان حضرات نے اس سازش کی مخالفت کی اور ان میں سے اکثر آخر دم تک مخالفت پر جمے رہے۔ اس حق گوئی اور حمایت حق کے نتیجہ میں مکہ و مدینہ میں دار و رس اور کوفہ و کربلا میں قتل عام کے واقعات پیش آئے۔“

”حضرت معاویہؓ مکہ میں“

”حضرت معاویہؓ حج کے لیے مکہ مکرمہ تشریف لائے۔ یہاں اول

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو بلایا اور فرمایا: ”اے ابنِ عمر! تم مجھ سے کہا کرتے تھے کہ مجھے ایک رات ایسی گزرتا پسند نہیں جس میں میرا کوئی امیر نہ ہو۔ میں نے اس امر کے پیش نظر اپنے بعد کے لیے یزید کی خلافت پر بیعت لے لی ہے کہ میرے بعد مسلمانوں میں افراتفری نہ پھیلے۔ سب مسلمان اس پر متفق ہو گئے، تعجب ہے کہ آپ اختلاف کرتے ہیں۔ میں آپ کو متنبہ کرتا ہوں کہ مسلمانوں کے جمع شدہ نظم کو مختل نہ کریں اور فساد نہ پھیلائیں۔“

حضرت ابن عمرؓ نے حملہ و ثنا کے بعد فرمایا:

”آپ سے پہلے بھی خلفائے اور ان کے بھی اولاد تھی۔ آپ کا بیٹا کچھ ان کے بیٹوں سے بہتر نہیں ہے۔ مگر انہوں نے اپنے بیٹوں کے لیے وہ رائے قائم نہیں کی جو آپ اپنے بیٹے کے لیے کر رہے ہیں، بلکہ انہوں نے مسلمانوں کے اجتماعی مفاد کو سامنے رکھا۔ آپ مجھے تفریقِ ملت سے ڈراتے ہیں، سو آپ یاد رکھیں کہ میں تفرقہ بین المسلمین کا سبب ہرگز نہ بنوں گا۔ میں مسلمانوں کا ایک فرد ہوں۔ اگر سب مسلمان کسی راہ پر پڑ گئے تو میں بھی ان میں شامل رہوں گا۔“

”اس کے بعد عبدالرحمن بن ابی بکرؓ سے اس معاملے میں گفتگو فرمائی۔ انہوں نے شدت سے انکار کیا کہ میں اس کو کبھی قبول نہیں کروں گا۔ پھر عبداللہ بن لیسرؓ کو بلا کر خطاب کیا، انہوں نے بھی ایسا ہی جواب دیا۔“

”اجتماعی طور پر معاویہؓ کو صحیح مشورہ“

”اس کے بعد حضرت حسینؓ بن علیؓ اور عبداللہ بن زبیرؓ وغیرہ جا کر معاویہؓ سے ملے اور ان سے کہا کہ آپ کے لیے یہ کسی طرح مناسب نہیں ہے کہ آپ اپنے بیٹے یزیدؓ کے لیے بیعت پر اصرار کریں۔ ہم آپ کے سامنے تین صورتیں رکھتے ہیں جو آپ کے پیشروں کی سنت ہے:

۱۔ آپ وہ کام کریں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا کہ اپنے

بعد کسی کو متعین نہیں فرمایا، بلکہ مسلمانوں کی رائے عام پر چھوڑ دیا۔

۲۔ یادہ کام کریں جو اب بکڑنے لگا کہ ایک ایسے شخص کا نام پیش کیا جو نہ ان کے خاندان کا ہے، نہ ان کا کوئی قریبی رشتہ دار ہے اور اس کی اہلیت پر بھی سب مسلمان متفق ہیں۔

۳۔ یادہ صورت اختیار کریں جو حضرت عمرؓ نے کی کہ اپنے بعد کا معاملہ چھ آدمیوں پر دائر کر دیا۔

اس کے سوا ہم کوئی چوتھی صورت نہیں سمجھتے، نہ قبول کرنے کے لیے تیار ہیں مگر معاویہؓ کو اس پر اصرار رہا کہ اب تو زید کے ہاتھ پر بیعت مکمل ہو چکی ہے۔ اس کی مخالفت آپ لوگوں کو جائز نہیں ہے۔

”شہید کربلا“ دارالاشاعت، مولوی مسافر خانہ، کراچی ص ۱۶

اب مولانا مودودی کی عبارتوں پر عمل طرح کی ماشیہ آرائی اور ان سے جس طرح کے نتائج کا اخراج مدیر البلاغ نے کیا ہے، اگر دوسرا شخص بھی وہی طریقہ اختیار کرے تو کہہ سکتا ہے کہ زید کی بیعت ولایت محمد کے معاملہ کو ”سازش“ اور امیر معاویہؓ کو خوشامد پسند قرار دینا نیت پر حملہ ہے جس کا حق کسی شخص کو نہیں دیا جاسکتا اور حضرت معاویہؓ کے متعلق یہ کہنا کہ وہ اپنے صاحبزادے اور اس کی ولی عہدی کے حق میں پروپیگنڈا کرتے تھے اور صحابہ کرام کو ڈراتے دھمکاتے تھے، ان پر بدعنوانیوں کا الزام ہے۔ مگر میں سمجھتا ہوں کہ مولانا موصوف کی تحریر کو یہ معافی پہنانا اور ان سے یہ نتائج برآمد کرنا بالکل غلط ہے اور جو کچھ انہوں نے فی الاصل فرمایا ہے، وہ بالکل درست اور تاریخی توازن سے ثابت ہے۔

البتہ میں مولانا محمد تقی صاحب سے ایک سوال ضرور کروں گا اور وہ یہ کہ جب مولانا مفتی محمد شفیع صاحب بھی حضرت حسینؓ، حضرت عبداللہ ابن عمرؓ، حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ اور حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہم کی یہ رائے بلا تنقید نقل کر رہے ہیں کہ ”کتاب و سنت کا اصول یہ ہے کہ خلافت اسلامیہ، خلافت نبوت ہے اور اس میں وراثت کا کچھ کام نہیں کہ باپ کے بعد بیٹا خلیفہ ہو“ اور مفتی صاحب کے بقول زید کو ولی عہد بنانا ایک ”سازش“،

خلافت اسلامیہ پر ایک حادثہ عظیمہ اور اسلام پر ایک حادثہ عظمیٰ تو پھر اس کے جواز پر اجماع اُمت کیسے ہو گیا جسے ثابت کرنے کی سعی "البلاغ" میں کی گئی ہے؟ میں حیران ہوں کہ بیٹے اور نیرید جیسے بیٹے کی ولی عہدی کے جواز پر اجماع کے بعد پھر آخر شیعہ حضرات کے نظریہ پر کیا اعتراض باقی رہ جاتا ہے۔ وہ بھی تو یہی کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عم زاد اور داماد کو اپنا جانشین نامزد کر دیا اور پھر آگے اسی طرح باپ کے بعد بیٹے تک امامت منتقل ہوتی رہی۔

صاحبِ اوجز المسالک کا بیان

فتح الہدیٰ مولانا محمد ذکریا مرحوم نے اوجز المسالک، شرح موطا امام مالک میں حرۃ کے منکاح کی جو ہولناک تفصیل کتاب المیراث، واقعہ حرۃ کی شرح میں بیان فرمائی ہے، اس کا پورا متن اور ترجمہ دنیا موجب طوالت ہے، اس لیے میں یہاں اس کا مترجم خلاصہ پیش کرتا ہوں۔ فرماتے ہیں:

"یزید کا لشکر جو بدینے پر حملہ آور ہوا تھا، اس میں ستائیس ہزار سوار اور ہندہ ہزار پیادہ تھے۔ یمن تک قتل و غارت کا بازار گرم رہا۔ دو ہزار خواتین کی آبروریزی ہوئی۔ قریش و انصار کے سات سو نمایاں افراد شہید ہوئے اور مولیٰ، عورتوں بچوں کے مقتولین کی تعداد دس ہزار تھی۔ پھر ابن عقبہ نے لوگوں کو اس طرح معین پر مجبور کیا کہ وہ اس کے غلام ہیں، وہ چاہے تو ان کی جان بخش دے، چاہے تو قتل کر دے۔ حضرت سعید بن مسیب کا بخاری میں بیان ہے کہ اصحاب حدیبیہ میں سے کوئی نہ بچا۔ اہل مدینہ اہل یمن سے امارت یزید سے نفرت رکھتے تھے۔ انہیں اس کے فسق و فجور، شراب نوشی، ارتکاب کبائر اور ہتک حرمت کی معلومات تھیں تو انہوں نے امارت ہاتھ سے انکار کر دیا۔ عبداللہ بن حنظلہ الغسیل فرماتے تھے کہ خدا کی قسم ہم نیرید کے خلاف اس وقت اٹھے جب ہم قہر نے لگے کہ ہم پر پتھروں کی بارش نہ ہو۔ یہ شخص اجماعت اولاد سے نکاح کرتا تھا، شرب پیتا تھا اور نماز کو ترک کر دیتا تھا۔ ابن قتیبہ کا بیان ہے کہ حادثہ حرۃ کے بعد کوئی ہمدی صحابی زندہ نہ رہا۔ ابن عقبہ نے یزید کو کھٹکا کہ ہم نے دشمنوں کو تہ تیغ کر دیا ہے۔ جو سامنے آیا اسے قتل کیا، جو بھاگا اس کو بایا اور جو زخمی ہوا اس کا کام بھی تمام کیا۔"

(اوجز المسالک، جلد ۵، ص ۴۳۵، طبع ۱۳۶۱، مکتبہ بحیرہ سہارنپور)

(۲)

اختلاف پر اصرار

یزید کی ولی عہدی کے مسئلے پر جناب محمد تقی صاحب عثمانی نے جو بحث کی تھی، میں نے اپنی تنقید میں اس کی کمزوریاں واضح کر دی تھیں۔ مگر وہ میری تردید میں دوبارہ لکھتے ہیں کہ مولانا مودودی صاحب سے ہمارا اختلاف یہ ہے کہ ان کے نزدیک یہ صرف رائے کی دیانتدارانہ غلطی نہیں تھی بلکہ اس کا محرک حضرت معاویہؓ اور حضرت مغیرہ بن شعبہ کا ذاتی مفاد تھا۔ افسوس کہ عثمانی صاحب ابھی تک لفظی نزاع اور مغالطے کے چکر سے نہ نکل سکے۔ میں پوچھتا ہوں کہ مولانا مودودی نے یہ بات کہاں لکھی ہے کہ یہ غلطی دیانت دارانہ نہیں تھی۔ یہ دیانت دارانہ اور غیر دیانت دارانہ کی بحث آپ خواہ مخواہ پیدا کر رہے ہیں۔ کیا عالم واقعات ہیں ایسا ہونا غیر ممکن ہے کہ ایک انسان پر محبت پوری ایسی غالب رہا لا دست ہو جائے کہ وہ نہایت دیانت داری سے اپنے بیٹے کو اُمت کا اہل ترین فرد شمار کرے حالانکہ فی الواقع وہ نا اہل ترین ہو؟ اسی طرح محبت کے علاوہ بعض اوقات انسان کا مفاد اس کی رائے اور قوت فیصلہ کو اس طرح متاثر کر دیتا ہے کہ وہ ایک صریح غلط اقدام کر بیٹھتا ہے حالانکہ اپنے خیال اور نیت کے مطابق وہ ایک اچھا اور مفید کام کر رہا ہوتا ہے۔ مولانا مودودی کا مدعا بس یہی ہے جس کی مزید وضاحت انہوں نے اسی مقام پر ان الفاظ میں کر دی ہے کہ ”یزید بجائے خود اس مرتبے کا آدمی نہ تھا کہ حضرت معاویہؓ کا بیٹا ہونے کی حیثیت سے قطع نظر کرتے ہوئے کوئی شخص یہ رائے قائم کرتا کہ حضرت معاویہؓ کے بعد اُمت کی سربراہی کے لیے ہوزوں ترین آدمی ہے۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ سیدی بات کو سمجھنے اور سیدی طرح قبول کر لینے میں کیا دشواری مانع ہے؟ یزید کے عیوب اور فسق و فجور جو بقول ابن حجر مکی کا شمس فی النہار واضح تھے، وہ اگر اس کے والد ماجد پر نہ کھل سکے تو اس کی وجہ سوائے اس کے اور کیا ہو سکتی ہے کہ بیٹے کی محبت اور اس کے مفاد کی فکر میں غلو حجاب بن کر درمیان میں حائل ہو گیا تھا۔ عثمانی صاحب نے یزید کی صالحیت و نجابت کی جو بلند بانگ شہادت دی ہے اس کی صحت و صداقت کا اندازہ کرنے

کے لیے میں چند علماء کے اقوال مزید نقل کیے دیتا ہوں۔

مولانا عبدالحی فرنگی کا موقف

مولانا عبدالحی فرنگی محلی، لکھنؤی سے ایک سوال یزید کے متعلق پوچھا گیا تھا کہ اس کے حق میں کیا عقیدہ رکھنا چاہیے۔ جواب میں وہ فرماتے ہیں:

”بعض لوگوں نے افراط کے کام لیا اور کہا کہ جب یزید با اتفاق تمام مسلمانان امیر بن گیا تو اس کی اطاعت امام حسینؑ پر واجب تھی۔ لیکن وہ یہ نہیں جانتے کہ مسلمانوں کا اتفاق اس کی امارت پر کب ہوا۔ صحابہؓ اور اولادِ صحابہؓ کی ایک جماعت اس کی اطاعت سے خارج تھی اور جنہوں نے اس کی اطاعت قبول کی تھی جب ان کو یزید کی شراب خوری، ترکِ صلوة، زنا اور محارم کے ساتھ حرام کاری کی حالت معلوم ہوئی تو مدینہ منورہ واپس آکر انہوں نے بیعت کو فسخ کر دیا۔ بعض کہتے ہیں کہ یزید نے امام حسینؑ کو قتل کرنے کا حکم نہیں دیا تھا، نہ اس امر پر وہ راضی تھا اور نہ قتل امام حسینؑ و اہل بیتؑ کے بعد وہ خوش ہوا، حالانکہ یہ قول بھی باطل ہے۔ علامہ تفتازانی شرح عقائد نسفیر میں لکھتے ہیں: (ترجمہ) ”حق بات یہ ہے کہ یزید امام حسینؑ کی شہادت پر راضی تھا اور اس امر پر اس کا سرور ہونا اور اہل بیت کی توہین کرنا معنًا متواتر ہے اگرچہ اس کی تفصیلات درجہٴ آحاد میں ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ قتل امام حسینؑ گناہ کبیرہ ہے نہ کہ کفر، اور لعنت کفار کے لیے مخصوص ہے۔ ان لوگوں کی فطانت و ذہانت کے کیا کہنے! ان لوگوں کو معلوم نہیں کہ کفر تو ایک طرف، فقط ایذا لے رسولِ شعلیں کے کیا نتائج ہوں گے؟ بعض نے کہا ہے کہ یزید کے خاتمے کا حال معلوم نہیں۔ شاید کہ کفر و معصیت کے ارتکاب کے بعد اس نے توبہ کر لی ہو اور اس پر اس کا خاتمہ ہوا ہو۔ امام غزالی کا میلان احیاء العلوم میں اسی طرف ہے۔ مگر مخفی نہ رہے کہ یہ توبہ اور معافی سے رجوع ایک احتمال ہے، ورنہ اس بد بخت نے اس امت جو کچھ کیا کسی نے نہ کیا۔ امام حسینؑ و اہل بیت کی اہانت اور قتل کے بعد اس نے اپنے لشکر کو مدینہ مطہرہ کی تخریب اور اہل مدینہ کے قتل کے لیے بھیجا۔ واقعہ حرہ میں تین روز تک

اور معاونین کی موافقت، اور ان تمام لوگوں کی دوستی — جو اہل بیت نبوی کے
پند خواہ رہے ہیں، ان کے حقوق کو پامال کرتے آئے ہیں اور ان کی محبت و صدق و عقیدت
سے محروم رہے ہیں، ان کی الفت سے محفوظ و مامون رکھے۔

(تکمیل الامان، مع خواشی مولانا احمد رضا خان صاحب بریلوی، ترجمہ پیر زادہ اقبال احمد
خاروقی صاحب مخم، المکتبہ نبویہ، گنج بخش روڈ، لاہور ۱۹۷۰ء)

قاضی زین العابدین سجاد اپنی تاریخ ملت میں لکھتے ہیں:

”آپ نے اپنی جانشینی کے لیے جس شخصیت کو انتخاب کیا، وہ واقعی اس کے
لیے موزوں نہ تھی اور یہ واقعہ ہے کہ خود امیر معاویہؓ بھی اسے موزوں نہ سمجھتے تھے۔
امیرؓ تو علیؓ پر رہے خود یزیدؓ بھی اپنے حالات کو دیکھتے ہوئے اسے نامکن سمجھتا تھا۔
چنانچہ سب سے پہلے یہ تجویز یزید کے سامنے پیش کی گئی تو اس نے تعجب سے
پوچھا، کیا یہ ممکن العمل ہے؟“

(تاریخ ملت، حصہ سوم صفحہ ۵۵، اندوۃ المصنفین، دہلی، طبع سوم سنہ ۱۹۵۰ء)

اب ایک طرف ان اکابر علماء اور دیگر ائمہ سلف کے اقوال میں جو یزیدؓ کی یہ تصویر کھینچ رہے
ہیں اور دوسری طرف ہمارے مولانا عثمانی صاحبؒ ہیں جن کے نزدیک یزیدؓ کا فسق و فجور صحیح وثابت
نہیں اور امیر معاویہؓ نے اسے نیک نیتی کے ساتھ ولی عہدی کے لیے منتخب کر لیا تھا، اس
لیے یہ انتخاب جائز تھا۔ پھر وہ مجھ سے یہ بھی پوچھتے ہیں کہ حضرت معاویہؓ نے یہ فیصلہ نیک نیتی سے
کیا تھا تو پھر مولانا مودودی کا یہ جملہ اس ”نیک نیتی“ میں کس طرح فٹ بیٹھتا ہے کہ یزیدؓ کی ولی عہدی
کے لیے تحریک کسی صحیح جذبے کی بنیاد پر نہیں ہوئی تھی۔ میں جو اب عثمانی صاحب سے پوچھتا ہوں
کہ ایک غلط کام اگر محض ”نیک نیتی“ کے ساتھ بالکل صحیح بنیاد پر اور ہر اعتراض سے بالاتر ہو جاتا
ہے، اور مولانا مودودی کا جملہ کسی طرح آپ کے ذہنی فریم میں فٹ نہیں بیٹھتا، تو پھر مولانا مفتی
محمد شفیع صاحبؒ کا یہ لائحہ شاد کس طرح فٹ بیٹھتا ہے کہ ”کوفر سے چالیس خوشامد پسند بھیجے جاتے ہیں
کہ معاویہؓ سے درخواست کریں کہ آپ کے بعد آپ کے بیٹے یزیدؓ سے زیادہ کوئی قابل اور ملکی
سیاست کا ماہر نظر نہیں آتا۔ بالآخر جمیعت یزید کا قصد کر لیا جاتا ہے اور اسلام پر یہ پہلا حادثہ عظیم

ہے کہ خلافت نبوت ملوکیت میں منتقل ہو جاتی ہے۔

عثمانی صاحبِ ادران کے بزرگوں کے ارشادات

عثمانی صاحب اپنی جوانی بحوث میں اپنے والد ماجد کے اس ارشاد اور دوسرے بہت سے اقوال کو صاف نگل گئے ہیں مگر میں ان کی راہ فرار کو اپنی حد تک مسدود کرنے کے لیے کچھ مزید مواد سامنے رکھتا ہوں۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی جن کی ایک کتاب کا حوالہ اوپر دیا گیا ہے، ان کی ایک دوسری تصنیف ”ما ثبت بالسنتہ“ ہے جس کے عربی متن مع ترجمہ کی طباعت و اشاعت کا شرف سلسلہ میں عثمانی صاحب کے برادر گرامی مولانا محمد رینی صاحب کو حاصل ہوا ہے۔ اس مترجم کتاب کا نام ”موسن کے ماہ و سال“ ہے۔ اس پر مقدمہ مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے رقم فرمایا ہے جس میں فرماتے ہیں:

”اس اہم کتاب کے مصنف حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کا نام نامی ہی اس کے مستند و معتبر ہونے کی ضمانت ہے۔ اس میں روایات و حدیث کو جمع بھی کیا گیا ہے اور ان کے مستند یا غیر مستند ہونے کی تحقیق بھی کی گئی ہے۔ الحمد للہ بر خوردار عزیز مولوی محمد رینی سلمہ نے اسے اپنے مکتبہ دارالاشاعت سے شائع کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ قبول فرمائیں اور دین و دنیا میں سب کے لیے نافع بنائیں۔“

جناب محمد تقی عثمانی صاحب، البلاغ محرم سلسلہ میں اس کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ہمارے نظر میں یہ کتاب ہر مسلمان کے مطالعہ میں آنی چاہیے اور کوئی گھرانہ اس سے خالی نہ ہونا چاہیے۔ یہ کتاب بیک وقت اہل علم کے کام کی بھی ہے اور عام مسلمانوں کے لیے مفید بھی۔“

اب اس کتاب کے چند اقتباسات ملاحظہ ہوں:

”اسی سال یعنی سلسلہ میں امیر معاویہؓ نے زیاد بن ابیہ کو اپنا نائب بنایا اور یہی وہ پہلا

عمل ہے جس کے ذریعے سے احکامات رسالت کی خلافت درزی کی گئی۔“ (صفحہ ۲۰)

”پھر امیر معاویہؓ نے عبدالرحمن بن ابی بکر کو بلوا کر پہلے کی طرح ان سے بھی بیعت یزید کے لیے کہا۔ دوران حکم میں حضرت عبدالرحمنؓ نے کہا کہ آپ کو گمان ہو گیا ہے کہ آپ کے بیٹے یزید کی ولی عہدی کے متعلق ہم لوگوں نے آپ کو اپنا وکیل و مختار بنا دیا ہے۔ بخدا آپ کا یہ گمان بالکل باطل ہے۔ ہمارا مقصد یہ ہے کہ تمام مسلمان مجلس شوریٰ میں کسی بات پر متفق ہو جائیں، ورنہ میں بتائے دیتا ہوں کہ تفرقہ اندازی کا بار آپ کے کندھوں پر ہو گا۔“ (۳۱) ”حضرت حسن بصری کا بیان ہے کہ لوگوں میں فتنہ و فساد کی آگ سدا گانے والے صرف دو آدمی ہیں جن میں سے ایک عمرو بن حاصؓ میں جنہوں نے امیر معاویہؓ کو نیزوں پر قرآن کریم اٹھانے کا مشورہ دیا اور قرآن کریم نیزوں پر اٹھائے گئے اور ابن خراؓ کا قول ہے کہ غار جیوں کو انہوں نے ثالث بنایا تھا اور یہ وہ ثالث تھے جن کا ہر چہ قیامت تک ہے گا۔

فسادیوں میں سے دوسرے شخص مغیرہ بن شعبہؓ ہیں جو کوفہ میں امیر معاویہؓ کے گورنر تھے، جن کے نام امیر معاویہؓ کا یہ فرمان پہنچا تھا کہ اس حکمنامہ کی وصولیابی اور خواندگی کے بعد تم خود کو معزول سمجھو اور کوفہ سے فوراً ہمارے دربار میں حاضری دو۔ لیکن مغیرہؓ نے تعمیل حکم میں تعویق کی۔ دربار میں پہنچنے پر امیر معاویہؓ نے تعویق کا سبب پوچھا تو جواب دیا کہ ایک معاملہ پیش تھا جسے سلجھانے اور مفید مطلب بنانے کی وجہ سے دیر ہو گئی۔ امیر معاویہؓ نے پوچھا کیا معاملہ تھا؟ مغیرہؓ نے جواب دیا: آپ کے بعد یزید کی بیعت کے لیے زمین ہموار کر رہا تھا۔ دریافت کیا: آیا تم نے یہ پورا کر لیا؟ جواب دیا جی ہاں۔ یہ سن کر امیر معاویہؓ نے کہا: اچھا اپنی گورنری پر واپس جاؤ اور حسب سابق اپنے فرائض انجام دو۔ یہاں سے لوٹ کر مغیرہؓ جب اپنے اصحاب کے پاس پہنچا تو انہوں نے پوچھا، بتاؤ کیسی رہی؟ مغیرہؓ نے کہا: ”میں نے معاویہ کے پاؤں اس ناواقفیت کے رکاب میں رکھ دیے، میں قیامت تک ہ گرفتار میں رہے گا۔“ (۳۲-۳۳)

۵ یہ دصفت مرحل معاویۃ فی غورناجی کا ترجمہ ہے۔ اس فقرے میں ایک محاورہ استعمال ہوا ہے جس کا ترجمہ موانا

اقبال لیدن ہمارے یوں کیا ہے کہ میں معاویہؓ کا پاؤں دلدل میں پھنسا آیا ہوں۔ ملاحظہ ہو تاریخ الخلفاء راجعاً ابویہؓ ترجمہ غفرلہ علیہ السلام

”حقیقت حال یہ ہے کہ بد بخت و سرکش یزید ۲۵ یا ۲۶ھ میں پیدا ہوا جسے اس کے والد نے لوگوں کی ناپسندیدگی کے باوجود ولی عہد خلافت مقرر کیا..... علامہ ذہبی کا بیان ہے کہ یزید نے بالمشند کان مدینہ کے ساتھ جو سختیاں کیں، وہ کیں لیکن اس کے ساتھ وہ شراب خور اور منہوعہ اہمال کا مرتکب تھا۔ اسی سبب سے لوگ اس سے ناراض تھے اور اس پر سب نے متفقہ طور پر چڑھائی کا ارادہ کیا۔ الشریزید کو غارت کرے۔ اس نے فوج حرمہ مکہ معظمہ میں حضرت ابن زبیر سے جنگ کے لیے روانہ کی۔ اس پر مقررہ سردار فوج مرگی تو یزید نے دوسرا سردار فوج مقرر کیا جس نے مکہ میں گھس کر حضرت ابن زبیر کا محاصرہ کیا۔ ان کے قتل کے لیے منہجین اور کرین کے ذریعے خوب سنگباری کی اور اس طرح ماہ صفر ۶۲ھ میں آگ کے شعلوں سے خانہ کعبہ کا خلاف خاکستر کیا اور خانہ کعبہ کی چمت بلا ڈالی“ (ص ۳)۔

اب میں دیانت و انصاف کا واسطہ دے کر سوال کرتا ہوں کہ شیخ عبدالحق محدث جودیار پاک دھند میں قدیم ترین محدثین و محققین کے گروہ میں سے ہیں وہ اگر یہ سب باتیں برملا لکھ سکتے ہیں اور عثمانی صاحب اور ان کا فاضل و معزز خانوادہ انہیں چھاپ کر پھیلا سکتا ہے، اس پر تقریظ و توثیق کا اضافہ فرما سکتا ہے اور ہر عالم و عامی کو یہ مشورہ دے سکتا ہے کہ کوئی مسلمان گھر اس کتاب سے خالی نہ رہنا چاہیے جس میں یہ لکھا ہے کہ فلاں و فلاں صحابی فقہ کی آگ بھڑکانے والے تھے، تو پھر مولانا مودودی نے اگر کچھ زیادہ دیا ہے یا امیر معاویہؓ، حضرت مغیرہؓ اور حضرت عمرو بن العاصؓ کے متعلق نرم تر لہجے میں کہہ دیا ہے، اس پر یہ لوگ کیوں ہم سے دست دگر یہاں اور کف درد ہاں ہیں اور نت نئے گناؤں اور اشتعال انگیز الزامات گھر گھر پر لگا رہے ہیں؟ دوسروں کا تہنکابی کھٹک رہا ہے مگر اپنا شہتیر بھی نظر نہیں آتا۔ میں عثمانی صاحب کو اس بات کا بھی اطمینان دلاتا ہوں کہ آپ لوگوں کی شائع کردہ کتاب میں بھی ایسی باتیں موجود ہیں تو آپ کی جبین کو ہرگز عرق آلود نہیں ہونا چاہیے کیونکہ ہر مورخ جس نے ان واقعات پر لکھا ہے، اس نے تقریباً ایسا ہی لکھا ہے۔

مولانا اکبر شاہ کے اقوال

مثال کے طور پر آپ مولانا اکبر شاہ خاں صاحب اور ان کی تاریخ اسلام کو لیجیے۔ اس ضخیم

کتاب کے چھ ایڈیشن صرف پاکستان میں اب تک چھپ چکے ہیں۔ آخری مرتبہ نفیس الکیڈی، کراچی نے اسے ۱۹۶۶ء میں شائع کیا ہے۔ اس کی چند عبارتیں ملاحظہ ہوں جو جلد دوم، طبع چہارم ۱۹۶۰ء سے ماخوذ ہیں۔ اس کے صفحہ ۲۵۳ تا ۲۹۳ میں "یزید کی دلی عہدی" کے زیر عنوان مصنف نے مفصل رو داد بیان کی ہے کہ کن تدابیر سے دلی عہدی تکمیل پذیر ہوئی۔ ایک مقام پر حضرت مغیرہؓ کا انہوں نے وہی واقعہ نقل کیا ہے جو شیخ عبدالحق دہلوی نے لکھا ہے اور جو خلافت و ملوکیت میں بھی درج ہے۔ آگے چل کر اکبر شاہ خاں صاحب لکھتے ہیں:

”حضرت معاویہؓ کا اپنی زندگی میں یزید کے لیے بیعت لینا ایک سخت

غلطی تھی۔ یہ غلطی غالباً محبت پدری کے سبب ان سے سرزد ہوئی۔ لیکن مغیرہؓ بن

شعبہؓ کی غلطی ان سے بھی بڑی ہے کیونکہ اس غلطی کا خیال اور اس پر مائل ہونے کی

جرات مغیرہؓ بن شعبہؓ ہی کی تحریک کا نتیجہ تھا۔ اسی لیے حسن بصریؒ نے فرمایا ہے

کہ ”مغیرہ بن شعبہؓ نے مسلمانوں میں ایک ایسی رسم جاری ہونے کا موقع پیدا

کر دیا جس سے مشورہ ہاتا رہا اور باپ کے بعد بیٹا بادشاہ ہونے لگا۔“

(تاریخ اسلام، جلد دوم صفحہ ۵۶)

آگے ”یزیدی سلطنت پر ایک نظر“ کے زیر عنوان لکھتے ہیں:

”اس دور کے عوام کے جذبات اور یزید کے گیر گیر کا اندازہ اس سے

کیجیے کہ حضرت امیر معاویہؓ نے اپنے عمال کے نام ایک عام حکم جاری کیا کہ

لوگوں سے یزید کی خوبیاں بیان کرو اور اپنے اپنے طاقتوں کے با اثر لوگوں کا

ایک وفد میرے پاس بھیجو کہ میں بیعت یزید کے متعلق لوگوں سے خود بھی گفتگو

کروں۔ چنانچہ ہر صوبے سے جو وفد آیا امیر معاویہؓ نے ان سے الگ الگ

گفتگو کی جس میں خلفاء کے فرائض و حقوق، حکام کی اطاعت اور عوام کے فرائض

بیان کر کے اور یزید کی شجاعت، سخاوت، عقل و تدبیر اور انتظامی قابلیت

کا تذکرہ کر کے خواہش ظاہر کی کہ اس کی دلی عہدی پر بیعت کر لینی چاہیے،

لیکن اس کے جواب میں مدینہ کے وفد کے ایک رکن محمد بن عمرو بن حزم نے کھڑے

ہو کر کہا ”امیر المؤمنین، آپ یزید کو خلیفہ تو بناتے ہیں، لیکن ذرا اس بات پر بھی خیال فرمائیں کہ قیامت کے دن آپ کو اپنے اس فعل کا خدا تعالیٰ کی جناب میں جواب دہ ہونا پڑے گا۔“ محمد بن عمرو بن حزم کے ان الفاظ سے اندازہ ہوتا ہے کہ عوام بھی یزید کی خلافت سے خوش نہ تھے اور اس کی خلافت کے جوئے کو اپنی گردن پر رکھنے کے لیے تیار نہ تھے۔ خود آخر وقت میں امیر معاویہ کے سامنے یزید نے جس قسم کی سرکشی کا اظہار کیا تھا، اس سے بھی اس پر روشنی پڑتی ہے کہ وہ کہاں تک خلافت کا اہل تھا۔ (کتاب مذکور صفحہ ۹۲-۹۴)

اس بحث کا خاتمہ مولانا نجیب آبادی نے ان الفاظ کے ساتھ کیا ہے :

”یزید نے اپنی عملی زندگی کا نمونہ لوگوں کے سامنے پیش کیا، اس میں چونکہ فسق و فجور اور خلافت احکام شرع اعمال بھی تھے، لہذا عام طور پر مسلمانوں کی مذہبی خصوصیات اور عملی زندگی کو نقصان پہنچا اور ضعیف الایمان لوگ گناہوں کے ازہکاب میں شاہی نمونہ دیکھ کر دلیر ہو گئے۔ یزید ہی کے بدنام نمونہ نے مسلمانوں کو گانے بجانے اور شراب پینے کی بھی ترغیب دی، ورنہ اس سے پہلے عالم اسلام ان خرابیوں سے بالکل پاک تھا۔“

مولانا زین العابدین میرٹھی نے اپنی ”تاریخ امت، حصہ سوم، مطبوعہ ندوۃ المصنفین، دہلی، طبع سوم سنہ ۱۹۵۷ء کے صفحہ ۳ تا ۶ میں بھی یزید کی ولی عہدی پر بغض تنقید کی ہے۔ اس میں محمد بن حزم کے علاوہ متعدد دوسرے اصحاب کا احتجاج مذکور ہے۔ بصرہ کے وفد احنف بن قیس کا قول یوں درج ہے :

”اے امیر المؤمنین معاملہ پر بیچ ہے۔ اگر بیچ بولتے ہیں تو آپ کا ڈر ہے اور

اگر جھوٹ بولتے ہیں تو خدا کا خوف ہے۔ آپ خود یزید کے دن اور رات کے

مستافل اور اس کے خفیہ و علانیہ افعال سے زیادہ واقف ہیں۔“

اسی کتاب میں حسن بصری کا وہی مقولہ اسی مقام پر منقول ہے کہ ”دو اشخاص نے فساد یریزی

کی۔ ایک عمرو بن عاص ہیں اور دوسرے قتہہ اگینز مغیرہ بن شعبہ ہیں۔“

بہر حال اس غلط خیال کی تردید ضروری ہے کہ ساری خوبیاں یزید میں حضرت معاویہؓ کی
 ذات کے بعد پیدا ہوئیں یا بعض پہلے تھیں مگر حقیقی تھیں۔ میں سنن ابی داؤد سے وہ روایت پہلے
 نقل کر چکا ہوں جس میں بیان ہے کہ حضرت مقدمؓ نے جب امیر معاویہؓ کو ٹوکا کہ آپ کا لڑکا خلافت
 شرع حرکات کرتا ہے، تو آپ اس کی تردید نہ کر سکے۔ اگر یزید ایسا منہ دور تھا اور امیر معاویہؓ
 اس کی اصلاح سے معذور تھے تو ایسے شخص کو ولی عہد بنا دینا کسی لحاظ سے صحیح اور مناسب نہ
 تھا۔ بعض روایات میں یہ بھی مذکور ہے کہ امیر معاویہؓ نے اُسے بُری عادات پر سرزنش کی۔ اس
 سے بھی یہ تو ثابت ہو گیا کہ اس میں بُرائیاں موجود تھیں جو امیر معاویہؓ کے علم میں آئیں۔ اب
 اس ساری صورت حال کو سامنے رکھتے ہوئے اگر یزید کی ولی عہدی پر اعتراض ہو تو ہر معترض
 کا منہ محض اس فقرے سے کیسے بند کیا جاسکتا ہے کہ امیر معاویہؓ نے جو کچھ کیا نیک نیتی
 سے کیا۔ اور ان کی نیت پر حملہ روا نہیں۔

ابن حجر کی مزید تصریحات

یہ عجیب بات ہے کہ جن لوگوں کو فقط یہ فقرہ بہت مجبور رہا ہے کہ ولی عہدی یزید کی
 تحریک صحیح جذبے پر مبنی نہ تھی بلکہ ذاتی مفاد سے پیدا ہوئی، انہیں عجیبہ فکر، عقادعہ اور
 اس طرح کے دوسرے متعدد الفاظ کبھی نہیں کھٹکے جو اکثر ائمہ مورخین نے حکیم وغیرہ کے مباحث
 میں بار بار استعمال کیے ہیں۔ کیا یہ سب لوگ صحابہ کرام کے حفظ مراتب سے بے بہرہ و
 نا آشنا تھے اور آج پہلی مرتبہ کچھ حضرات نے تعظیم صحابہ کا عقیدہ اختراع کر کے اس کی لبار داری
 لے لی ہے۔ میں پہلے بیان کر چکا ہوں کہ امام ابن حجر المکیؒ نے اپنی کتاب تطہیر الجنان
 واللسان خاص طور پر امیر معاویہؓ کے بیان مناقب اور رد مطاعن پر لکھی ہے اور ہمارے
 معترض امام موصوف کے حوالے بہت دیتے ہیں۔ اسی کتاب کے دو مزید حوالے میں نقل
 کرتا ہوں۔ الفصل الثالث کے شروع میں وہ امیر معاویہؓ کے متعلق تحریر کرتے ہیں:

حارب الخليفة الحق الذي معه اكثر الصحابة وقائمه،

بل واحتال عليه حتى خلع نفسه بخلع نائبه له عند تحكيم ابی

موسی لا شعری وعمر بن العاص۔

”امیر معاویہؓ نے اُس خلیفہ برحق سے جنگ کی جس کے ساتھ اکثر صحابہ کرام تھے،
 بلکہ اس خلیفہ برحق (حضرت علیؓ) کے خلاف حیلہ بازی کی یہاں تک کہ حضرت ابو موسیٰؓ
 اشعری اور عمرو بن العاصؓ کی تالیقی کے وقت جب حضرت علیؓ کے نائب حضرت ابو موسیٰؓ
 نے حضرت علیؓ کی معزولی کا اعلان کیا تو امیر معاویہؓ نے خود بھی حضرت علیؓ کو معزول
 ٹھہرا دیا۔“

آگے چل کر پھر ابن حجر واقعہ تحکیم بیان کرتے ہوئے (حیلہ بازی) کا لفظ استعمال
 کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ حضرت عمرو بن العاصؓ کے مقابلے میں حضرت ابو موسیٰؓ سادہ لوح
 (غیر ابالاموس) تھے، اس لیے حضرت عمروؓ کی سیاست ان پر غالب آئی۔ مزید لکھتے ہیں:
 ولاجل هذا الخدام لم يعتدوا على واصحابه بذالك الخلع والابتلاء
 التولية واجروا الاموس على ما كانت عليه قبل التحكيم۔

”اس قریب کاری کی وجہ سے علیؓ اور ان کے ساتھیوں نے اس معزولی کی کوئی پروا
 نہ کی اور نہ حضرت عمروؓ کے اس فیصلے کو خاطر میں لاتے جن کا مقصد امیر معاویہؓ کو خلیفہ
 بنانا تھا۔ بلکہ حضرت علیؓ اور ان کے رفقاء اپنے معاملات اور امور خلافت کو اُسی طرح
 سرانجام دیتے رہے جیسے کہ تحکیم سے پہلے دے رہے تھے۔“

(تظہیر الجنان صفحہ ۵، مکتبہ القاہرہ، ۱۳۸۵ء)

اگر ان الفاظ اور اس انداز بیان سے صحابہ کرام کی تہمت پر حکمہ نہیں ہوتا اور ان کی شان میں
 گستاخی نہیں ہوتی، تو مولانا مودودی کے الفاظ سے ان جرائم کا از نکاب کیسے ہوجاتا ہے؟ یا
 پھر یہ بھی تسلیم کر لیجیے کہ ابن حجر بھی ایسے بے ادب، اور تکبریم صحابہ کے تصور سے عاری و نابلد تھے
 کہ دوسروں کو قلب و لسان کی ظہیر کا سبق دیتے دیتے خود وہ صحابہ کرام کی توہین کے مرتکب
 ہو بیٹھے!



عدالت صحابہ

(۱)

ایک بنیادی مغالطہ

مولانا محمد تقی صاحب نے اپنے معنایں میں، نیز دوسرے بعض حضرات نے بڑے زور شور سے یہ دعویٰ کیا ہے کہ خلافت و طوکتیت میں جو واقعات درج کیے گئے ہیں ان سے صحابہ کرامؓ کی عدالت مجروح ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں عدالت صحابہ کا ایک ایسا تصور و نظریہ پیش کیا گیا ہے جو انبیاء علیہم السلام کے متعلق اہل سنت کے عقیدہ عصمت سے فی الحقیقت کچھ بھی مختلف نہیں ہے، بلکہ صحیح تر بات یہ ہے کہ یہ شیعہ حضرات کے اس عقیدہ عصمت کے منافی ہے جو وہ اپنے ائمہ معصومین کے بارے میں رکھتے ہیں۔

ان معترضین کا اس کے ساتھ ایک مزید اعتراض یہ بھی ہے کہ ہم تک عظیم دین، یعنی کتاب و سنت پہنچنے کا ذریعہ و واسطہ صحابہ کرامؓ ہی تو ہیں، کبیر و گناہوں اور جرائم کا الزام ان کے سر نہ چوب دیے کے بعد آخر روایت قرآن و حدیث کے سلسلے میں انہیں فرشتہ تسلیم کر لینے کی کیا وجہ ہے؟ اس عجیب و غریب استدلال میں جو مغالطے مضمر ہیں ان پر مفصل بحث کرنے سے پہلے ہی ان حضرات سے صرف ایک سوال پوچھنا چاہتا ہوں۔ وہ سوال یہ ہے کہ کیا ان میں سے کسی صاحب نے کتاب اللہ کی آیات اور اس کے رسولؐ کے ارشادات کو براہ راست کسی صحابیؓ رسول سے سنایا پڑھا ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ سارے معترضین بشمول مدیر البلاغ تابعین کی صف میں داخل نہیں ہیں بلکہ بیچ میں راویوں کا ایک نہایت طویل سلسلہ ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہونا ہے کہ روایت حدیث اور تبلیغ دین کے لیے عدالت کا جو معیار آپ صحابہ کرامؓ کے لیے وضع فرما رہے ہیں کیا اُس کو آپ پُرے سلسلہ رداۃ پر نافذ اور چسپاں کریں گے یا نہیں؟ اگر نہیں تو آخر کیوں نہیں؟ ہم میں سے کسی شخص پر بھی نصوص کتاب و سنت نہ جبر ملے تھے اتنا ہی ہیں، نہ بدیعہ

وحی نازل ہوئی ہیں، نہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم یا آپ کے صحابہ کرام کا شرف مصاحبت و ملاقات ہیں حاصل ہے۔ بہر حال کچھ غیر صحابی اور غیر تابعی لوگ ہی تھے جنہوں نے یکے بعد دیگرے اس دین کی امانت کو ہم تک پہنچایا ہے۔ اس لیے میری یہ درخواست ہے کہ براہ کرم ہوا میں بلند پروازی اور فلک پیمائی کرنے کی سعی نہ فرمائیں اور روایت دین کے لیے عدالت و ثقاہت کا ایک ایسا پیمانہ اور معیار اختیار فرمائیں جس پر بیچ کے لوگ بھی پورے اُتر سکیں۔ صرف قرآن کو مآخذ و حجت دین سمجھنے والے تو اترا امت کی آڑ ایک حد تک لے سکیں گے، لیکن ہم جو احادیث کو بھی مآخذ دین جانتے ہیں اور غیر متواتر و آماد سے بھی دین اخذ کرتے ہیں ہمیں بہر حال عقل سلیم سے کام لینا چاہیے اور راویان حدیث کی تعدیل و توثیق کے لیے ایسے اوصاف پر اصرار نہ کرنا چاہیے جن سے معاشرہ انبیاء کے سوا کوئی دوسرا گروہ متصف نہیں ہو سکتا۔ اور یہ حقیقت میں عنقریب ہی واضح کروں گا کہ عدالت صحابہ اور الصحابہ کلہم عندہ کی بحث کی ضرورت بھی روایت حدیث ہی کے ضمن میں پیش آئی ہے، ورنہ عقاید ضروریہ اور ایمانیات سے یہ مسئلہ براہ راست متعلق نہ تھا۔

عدالت کی تعریف

اس ضروری تمہیدی گزارش کے بعد اب میں مسئلہ عدالت کے دوسرے پہلوؤں پر بحث کروں گا۔ عدل اور عدالت کے الفاظ عربی زبان میں انصاف، بے لوثی اور راستبازی کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں، اور بعض اوقات ”عدل“ کا لفظ اسم فاعل کے لیے بھی استعمال ہو سکتا ہے جس کا اطلاق ایسے شخص پر ہوتا ہے جو عادل، راست باز اور قابل اعتماد ہو۔ قرآن مجید، سورہ مائدہ، آیت ۹۵ اور آیت ۱۰۶ میں ذَوِ اَعْدِل سے مراد دو صاحب عدل ثالث یا گواہ ہیں اور ان آیات کا اصل تعلق روایت کے بجائے شہادت یا حکم سے ہے۔ روایت اور شہادت میں بعض لحاظ سے فرق ہے، مثلاً نابالغ یا ایک عورت کی شہادت اکثر حالات میں قابل قبول نہیں، حالانکہ اس کے برعکس صاحب تمیز لڑکے اور تنہا عورت کی روایت حدیث معتبر ہے۔ تاہم محدثین کے ہاں یہ امر مسلم ہے کہ روایت حدیث کو صفت عدالت سے متصف ہونا چاہیے۔ اس کے بعد یہ معلوم کرنا ضروری ہو گا کہ محدثین نے عدالت کا کیا مفہوم متعین فرمایا

ہے۔ عدالت کی کوئی قطعی اور اصطلاحی تعریف چونکہ کتاب وسنت میں مذکور نہیں ہے اس لیے اصولیت نے عدالت کی جو تشریحات بیان کی ہیں ان میں تصورِ اہست اختلاف ہے۔ لیکن ان میں قدرِ مشترک بآسانی معین ہو سکتی ہے۔ میں سب سے پہلے حافظ ابو بکر احمد الخطیب بغدادی کی کتاب الکفایہ فی علم الروایہ، باب الکلام فی العدالۃ واحکامہا سے چند اقتباسات پیش کرتا ہوں۔ واضح رہے کہ خطیب بغدادی کے متعلق یہ مقولہ مشہور ہے کہ ان کے بعد آنے والے جملہ محدثین ان کے خوشہ چین و دست نگر ہیں (المحدثون بعدہ عیال علی کتبه)۔ اس کتاب (مطبوعہ دائرۃ المعارف العثمانیہ ص ۹، طبع ۱۳۵۵ھ) میں حضرت سعید بن مسیب کا قول امام زہری، امام مالک اور نیچے کی پوری سند کے ساتھ یوں منقول ہے:

لیس من شریعت ولا عالم ولا ذی سلطان الا وفیه عیب لا بد
ولکن من الناس من لا تذاکر عیوبہ من کان فضله اکثر من نقصه
ذهب نقصه من فضله :-

”کوئی بزرگ، عالم اور عالم ایسا نہیں ہے جس میں لازمًا کوئی نہ کوئی عیب نہ ہو،
لیکن لوگوں میں سے جس کے عیب کا ہر جانہ ہو اور جس کے فضائل اس کے نقائص سے
زیادہ ہوں، اس کا نقص اس کے فضل کی بنا پر زائل ہو جائے گا۔“
پھر امام شافعی کا قول مع سلسلہ اسناد درج ہے:

لا اعلم احدا اعطی طاعة الله حتی لم یخطها بمعصية الله
الا یحیی بن سمرکویا علیہ السلام، ولا یحیی الله فلم یخلط بطاعة،
فاذا کان الاغلب الطاعة فهو المعدل واذا کان الاغلب المعصية
فهو المجرور :-

”میرے علم میں کوئی ایسا نہیں ہے جس نے اللہ کی اطاعت کی ہو اور پھر اس میں
اللہ کی نافرمانی کی آمیزش نہ کی ہو سوائے حضرت یحییٰ بن زکریا علیہ السلام کے۔ اور
کوئی ایسا بھی نہیں ہے جس نے اللہ کی نافرمانی کی ہو مگر اس کے ساتھ اطاعت بھی نہ
کی ہو۔ پس جس کی اطاعت اغلب ہو تو اُسے عادل قرار دیا جائے گا اور جس کی معصیت

غالب ہوئے مجروح شہر ایسا بنے گا۔

اسی طرح ابراہیم المرؤزی عبد اللہ بن مبارک کا قول نقل کرتے ہیں کہ ان سے راوی عدل کی صفات دریافت کی گئیں تو انہوں نے فرمایا:

من كان فيه خمس خصال: يشهد الجماعة ولا يشرب هذا
الشراب ولا تكون في دينه خربة ولا يكذب ولا يكون في عقله شيء.

”جس شخص میں پانچ خصائل ہوں گا وہ باجماعت پڑھے اور شراب نہ پیے اور اس کے

دین میں خرابی نہ ہو اور جھوٹ نہ بولے اور ناقص العقل نہ ہو۔“

اس قول پر الکفایہ کے حاشیہ نگار لکھتے ہیں کہ اس قول کی تائید قرآن کی اس آیت سے
ہوتی ہے: إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِئْنَ السَّيِّئَاتِ۔ پھر حاشیہ میں شعر لکھتے ہیں:

ومن الذي ترضى مجاياة كلها

كفى المسوء نبلاً ان تعدّ معايبه

”اور کون ایسا ہے جس کے سب خصائل پسندیدہ ہوں۔ آدمی کے شریف

النفس ہونے کے لیے یہ کافی ہے کہ اس کے محبوب بس گئے ہا سکتے ہوں۔“

سب سے آخر میں خطیب بغدادی اپنا محاکمہ پیش فرماتے ہیں:

والواجب عندنا ان لا يرد الخبر ولا الشهادة الا بعصيان قد

اتفق على رد الخبر والشهادة به وما يغلب به ظن الحاكم والعالم

ان مقترفيه غير عادل ولا مأمون عليه الكذب في الشهادة و

الخبر ولو عمل العلماء والحكام على ان لا يقبلوا خبرا ولا شهادة

الا من مسلم برئ من كل ذنب قل او اكثر لم يمكن قبول شهادة

احدا ولا خبره لان الله تعالى قد اخبر بوقوع الذنوب من كثير

من انبيائه وسامعه۔

”اور ہمارے نزدیک واجب ہے کہ روایت و شہادت صرف ایسے عصیان

کی بنا پر رد کی جائے جس کے بارے میں سب کا اتفاق ہو کہ اس کی بنا پر حدیث اور

شہادت رد کی جانی چاہیے اور جس سے حاکم اور عالم کو ظن غالب حاصل ہو جائے کہ اس عصیان کا مرتکب غیر عادل ہے اور خطرہ ہے کہ وہ گواہی یا روایت میں جھوٹ بولے گا۔ اگر علماء و حکام ایسا کرنے لگیں کہ وہ مسلمان کی روایت یا شہادت اس وقت تک قبول نہ کریں جب تک کہ وہ ہر قلیل یا کثیر گناہ سے پاک نہ ہو، تو پھر تو کسی کی شہادت و روایت قبول کرنا ممکن نہ ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بہت سے (بیمار و درسل سے بھی

و قویع ذنب کی خبر دیا ہے۔

عدالت اور اس کے احکام کے بارے میں حافظ الخطیب کی جو توضیحات اوپر درج ہوئی ہیں، ان میں ہمیں عدالت رواد کا ایک ایسا تصور ملتا ہے جو باعتبار عقل و نقل بالکل صحیح اور افراط و تفریط سے بری ہے۔ اس سے کوئی مختلف موقف اختیار کرنے کی صورت میں نہ صرف عدالت صحابہ کے متعلق اشکالات پیدا ہوتے ہیں، بلکہ صحابہ کرام سے نیچے کے طبقات رہاں اور ان کے واسطے سے ہم تک آنے والا ذخیرہ حدیث بھی محفوظ و مامون نہیں رہتا۔ پھر اگر کوئی شخص انصاف کی نظر سے دیکھے تو عدالت کی ان تعریفات کی روشنی میں عثمانی صاحب کے ان اہادات میں بھی کوئی وزن باقی نہیں رہتا جو انہوں نے اس ضمن میں ”خلافت و ملوکیت“ کی عبارتوں پر پیش فرمائے ہیں تاہم ان کا جائزہ لیتے ہوئے آئندہ سطور میں ان کی حقیقت بھی واضح کی جا رہی ہے۔

مولانا مودودی پر غلط الزام

سب سے پہلے ”البلاغ“ میں مولانا مودودی کی درج ذیل عبارت کو ہدف بنایا گیا

ہے:

”یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا کسی شخص سے کوئی کام عدالت کے منافی سرزد ہونے کا نتیجہ ہو سکتا ہے کہ صفت عدالت اس سے بالکل متغی ہو جائے اور ہم سرے سے اس کے عادل ہونے ہی کی نفی کر دیں اور وہ روایت حدیث کے معاملے میں ناقابل اعتماد ٹھہرے؟ میرا جواب یہ ہے کہ کسی شخص سے ایک دو یا چند معاملات میں عدالت کے منافی کام کر گزرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس

کی عدالت کی کالی نفی ہو جائے اور وہ عادل کے بجائے فاسق قرار پائے، درآنحالیکہ اس کی زندگی میں مجموعی طور پر عدالت پائی جاتی ہو۔

اب مدیر ”البلاغ“ کا کارنامہ ملاحظہ ہو کہ توجیر القول بملایمینی قائلہ، سے کام لیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر مولانا مودودی کا یہ مفہوم ہے کہ صحابہ کرام صرف روایت حدیث کی حد تک عادل ہیں، ورنہ اپنی عملی زندگی میں وہ (معاذ اللہ) فاسق و فاجر بھی ہو سکتے ہیں تو یہ بات ناقابل بیان حد تک غلط اور خطرناک ہے۔ ایک طرف مولانا مودودی کے محتاط الفاظ رکھیے کہ وہ صرف اتنی بات کہہ رہے ہیں کہ کسی شخص کے چند معاملات میں ”عدالت کے متافی“ کام کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عادل کے بجائے فاسق قرار پائے اور دوسری طرف مدیر موصوف کا عدل و انصاف دیکھیے کہ وہ اس مفہوم کو ان الفاظ کا خود ساختہ جامہ پہنا رہے ہیں کہ صحابہ کرام اپنی عملی زندگی میں فاسق و فاجر بھی ہو سکتے ہیں۔ میں اس طرز استدلال پر اس سے پہلے بھی تنبیہ کر چکا ہوں جب کہ ذاتی مفاد کے الفاظ میں سے امیر معاویہ پر ”مفاد پرستی“ کا وحشت ناک الزام برآمد کرنے کی کوشش کی گئی تھی اور میں نے چند مثالیں اور پھر مولانا مفتی محمد شفیع کی عبارتیں نقل کر کے اس طریق حجت و بحث کی غلطی واضح کر دی تھی۔ مگر صد حیف و صد افسوس کہ عدالت صحابہ والی بحث میں پھر بالکل وہی صورت درپیش ہے۔ اب میں بقول شاعر صرف یہ دعا ہی کر سکتا ہوں کہ:

یارب وہ نہ سمجھے میں، نہ سمجھیں گے مری بات

دل اور دے ان کو جو نہ دے مجھ کو نہ ہاں اور ۔

پھر مزید غضب یہ ہے کہ مولانا عثمانی صاحب ہمارا الفاسد علی الفاسد کے اصول پر پہلے تو مولانا مودودی کے منہ میں زبردستی یہ الفاظ ٹھونسکتے ہیں کہ صحابہ کرام اپنی عملی زندگی میں فاسق و فاجر ہو سکتے ہیں اور پھر اس فاسد اور فرضی بنیاد پر دوسرا دعویٰ جھڑپتے ہیں کہ اگر کسی صحابی کو فاسق و فاجر مان لیا جائے تو آخر روایت حدیث کے معاملے میں مولانا مودودی اس کے اعتماد کو یہ کہہ کر کیسے بحال کر سکتے ہیں کہ ”کبھی کسی فریق نے کوئی حدیث اپنے مطلب کے لیے اپنی طرف سے گھڑ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہیں کی، نہ کسی صحیح حدیث کو اس بنا پر بھٹلایا کہ وہ اس کے مفاد کے خلاف پڑتی ہے“ حالانکہ ”فاسق و فاجر“ تو درکنار مولانا مودودی نے اس مقام پر ”فسق“ یا ”فجور“ کا لفظ بھی استعمال

نہیں کیا، صرف "عدالت کے منافی کام" کا لفظ لکھا ہے، بلکہ "فاسق" ہونے کی تو اٹھایہ کہہ کر تردید کی ہے کہ عدالت کے منافی کام سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی شخص عادل کے بجائے فاسق قسار پاسے۔

مولانا نے اس بحث کے آغاز میں عدالت صحابہ کا صحیح مطلب جو بیان کیا ہے، وہ ان کے

اپنے الفاظ میں یہ ہے:

"میں الصحابة کلام عدول (صحابہ سب راستبان میں) کا مطلب یہ نہیں لیتا کہ تمام صحابہ بے غلط تھے، اور ان میں کا ہر ایک فرد ہر قسم کی بشری کمزوریوں سے پاک تھا اور ان میں سے کسی نے کبھی کوئی غلطی نہیں کی ہے۔ بلکہ میں اس کا مطلب یہ لیتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے یا آپ کی طرف کوئی بات منسوب کرنے میں کسی صحابی نے کبھی راستی سے ہرگز تجاوز نہیں کیا ہے۔"

عدالت صحابہ کا صحیح مفہوم

میں سمجھتا ہوں کہ عدالت صحابہ کی اس سے بہتر اور حکم تر تعریف اور نہیں ہو سکتی۔ ہمارے بہت سے نامور علماء و محدثین نے عدالت صحابہ کی یہی تعریف بیان کی ہے جن میں سے چند نمونے ہیں یہاں نقل کرتا ہوں۔ شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی سے ایک مرتبہ سوال کیا گیا کہ متون کلام میں یہ جو لکھا ہے کہ صحابی پر طعن نہ کرنا چاہیئے، تو اس کا مطلب کیا ہے؟ حالانکہ حدیث کی رو سے امیر معاویہؓ کو ملک عضوض اور باغی وغیرہ کہا جاتا ہے۔ جواب میں شاہ صاحب فرماتے ہیں:

"آنچه در متون عقائد مرقوم است کہ صحابی را طعن نہاید کرد دست است۔ اما روایت حدیثی کہ متضمن وجہ ازدوجہ طعن در بعضی صحابہ باشد باکے ندارد۔ بالجلہ غرض اصحاب متون باین ادب صحابیت است نہ آنکہ صحابہ کلہم معصوم اند و وجہ ازدوجہ طعن نہ داشتند۔ و آنچه در کتب اصولیہ مرقوم است کہ الصحابة کلام عدول، پس مراد آنست کہ صحابہ کلہم در روایت حدیث از

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مامون و معتبر اند۔ ہرگز از ایشان کذب در روایت حدیث نشد۔ چنانچہ تجربہ و تحقیق زرسیدہ کہ در مقدمات دیگر از اینہا دروغ گفتہ باشند آنکہ مصدر گناہ ہے نشدہ اند۔ چنانچہ عنقریب گزشت کہ بعضی از اینہا در حضور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم باز تکاب کبیرہ محدود گشتہ ۵

(فتاویٰ عزیزی جلد اول صفحہ ۹۹-۱۰۱- کتب خانہ رحیمیہ، دہلی ہند)

اس عبارت کا ترجمہ فتاویٰ عزیزی مترجم، سعید اینڈ کمپنی کراچی صفحہ ۲۱۶-۲۱۷ پر یوں

درج ہے :

”علم عقاید کے متون میں جو مذکور ہے کہ صحابی کی شان میں طعن نہ کرنا چاہیے تو متون میں جو کچھ لکھا ہے صحیح ہے۔ لیکن کسی حدیث کی روایت جو متفہم ہو کسی وجہ کو وجوہ طعن سے، خواہ بعض صحابہ کے بارے میں ہو، تو اس روایت سے عقاید کے اس مسئلے میں کچھ حرج لازم نہیں آتا ہے اور اصحاب متون کی یہ مراد نہیں کہ سب صحابہ معصوم ہیں اور کوئی دوسرے وجوہ طعن میں سے کسی صحابی میں نہیں۔۔۔ اور کتب اصول میں جو مرقوم ہے کہ سب صحابہ عادل ہیں، تو اس سے مراد یہ ہے کہ سب صحابہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے میں معتبر ہیں، ہرگز صحابہ سے کذب روایات حدیث میں نہیں ہوا۔ چنانچہ تجربہ و تحقیق سے ثابت نہ ہوا کہ کسی ہمارے میں کسی صحابی نے کچھ دروغ کہا ہے، نہ یہ کہ ان میں سے کسی سے کچھ گناہ کبھی نہ ہوا ہو۔ چنانچہ عنقریب بیان ہوا کہ ان لوگوں میں سے بعض حضور میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بسبب ارتکاب بعض کبائر کے محدود ہوئے ۵

اسی فتاویٰ عزیزی مترجم صفحہ ۲۱۶-۲۱۷ سے ایک اور جواب بھی قابل ملاحظہ ہے :

”اہل سنت کا عقیدہ ہے کہ الصحابة کلام عدول یعنی صحابہ سب عادل ہیں۔ اس عقیدے کے بارے میں بارہا حضرت ولی نعمت اللہ مرحوم (شاہ ولی اللہ والد ماجد شاہ محمد العزیز صاحب) قدس اللہ سرہ کے حضور میں بحث اور تفتیش واقع ہوئی تھی۔ آخر میں یہی منقح ہوا کہ اس جگہ عدالت کے متعارف

معنی مراد نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ حدیث کی روایت میں یہ ثابت ہے کہ صحابہ سب عادل ہیں اور کسی دوسرے امر میں قطعی طور پر عادل ہونا مراد نہیں۔ حدیث کی روایت میں جس عدالت کا اعتبار ہے، اس سے مراد ہے پرہیز کرنا روایت میں قصداً دروغ کہنے سے اور پرہیز کرنا اس بات سے کہ اس سے روایت میں انحراف ہونے کا خوف ہو۔ ہم نے سب صحابہؓ کی سیرت کی تحقیق کی، یہاں تک کہ ان صحابہ کی جو کہ فتنہ اور باہمی مخالفت میں مبتلا ہوئے تھے، ان کی سیرت کی بھی تحقیق کی تو میں نے سب صحابہ کو ایسا پایا کہ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ جو بات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ فرمائی ہو، اس بات کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی جائے، یہ سخت گناہ ہے۔ اور ایسی بات کہنا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ فرمائی ہو اور جو حقیقت نہ ہو، اس بات سے صحابہ نہایت پرہیز کرتے تھے۔

چنانچہ یہ امراہل سیر پر ظاہر ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اس عقیدے کا کچھ نشان سابق کی کتب عقاید میں نہیں اور نہ سابق کی کتب کلام میں ہے۔ یعنی یہ امر متقدمین علماء کے نزدیک مسلم تھا۔ اس وجہ سے اس میں کچھ بحث کی نوبت نہ آئی اور اسی وجہ سے سابق کی کتابوں میں اس کا تذکرہ نہیں۔ صرف متاخرین محققین نے اس کا ذکر اصول حدیث میں کیا ہے، وہاں جہاں رواقے کے طبقات کی تعدیل بیان کی ہے۔ پھر علماء نے یہ عقیدہ ان کتابوں سے عقائد کی کتابوں میں نقل کیا۔ اور یہ ان لوگوں نے نقل کیا ہے کہ جن لوگوں نے بلا خور و تعمق حدیث اور کلام میں غلط کیا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ عدالت جس سے علماء اصول کی غرض متعلق ہے، وہ عدالت مراد ہے کہ جس کا اعتبار روایت میں ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ پرہیز کیا جائے روایت میں قصداً دروغ کہنے سے اور پرہیز کیا جائے اس امر سے کہ جس سے نقل میں انحراف ہونے کا خوف ہو۔ دوسرے اور معنی نہیں تو اس صورت میں اس کلیہ میں مطلقاً اشکال نہیں، واللہ اعلم ۛ

امام ابن تیمیہ منہاج السنہ جلد اول، صفحہ ۲۲۹ مطبوعۃ الامیر، مصر، ۱۳۲۱ھ پر فرماتے ہیں:

«الصحابۃ ثقاتہ صادقون فیما یخبرون بہ عن النبی صلی اللہ علیہ

وسلم واصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم واللہ الحمد من اصدق

الناس حدیثاً عنہ لا یصرف عنہم من تعمد علیہ کذباً مع انہ کان

یقن من احداہم من التہات ما یقن ولہم ذنوب ولیسوا معصومین

ومع ہذا فقد جوب احباب النضر والامتحان لحادیثہم واعتبروہا

بما تعتبر الاحادیث قلہ یوجد من احداہم تعمد کذبۃ۔

«صحابہ کرام سب ثقہ راوی ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے جو کچھ روایت کیے

ہیں، اس میں وہ سچے ہیں۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب اللہ شہ نبی کریمؐ سے

حدیث بیان کرنے میں سب لوگوں سے زیادہ صادق ہیں۔ ان میں کوئی بھی ایسا نہیں

معلوم ہو سکا جس نے آنحضرتؐ پر عمدہ جھوٹ بولا ہو حالانکہ انہی صحابہ کرام میں سے

بعض سے کمزوریاں صادر ہوئیں جیسا کہ واقعہ ہے اور ان سے گنہ بھی سرزد ہوئے

اور وہ معصوم نہ تھے۔ اس کے باوجود نقد و جرح کرنے والے محدثین نے صحابہ

کرام کی احادیث کو چھان بھٹک کر دیکھا اور جس طرح احادیث کی جانچ اور موازنہ کیا

جاتا ہے، اس طرح پرکھ کر دیکھا، لیکن کوئی ایک صحابی بھی ایسے نہ پائے گئے جنہوں

نے عمدہ کذب بیانی کی ہو۔

اس کے بعد ابن تیمیہ لکھتے ہیں کہ «امیر معاویہ منبر مدینہ پر جو حدیث بیان فرماتے تھے،

اس کی بھی جانچ بہتال کی جاتی تھی اور یہی کہا جاتا تھا کہ حدیث کے معاملے میں انہیں متہم نہیں سمجھا

جاسکتا۔ اور بسریں اوطاۃ کی سیرت کے بارے میں جو کچھ مشہور و معروف راجع ما عرف منہ ہے،

اس کے باوجود ان سے دور روایات الہود اور میں موجود ہیں، کیونکہ جملہ صحابہ کرام کا صدق علی النبی

صلی اللہ علیہ وسلم ایک مسلم امر ہے۔

استاذ عبد الوہاب (کلیتہ الشرعیہ، لا زیر) نے «تدریب الراوی فی شرح تقریب النوادی»

پر جو حواشی تحریر کیے ہیں، ان میں وہ الصحابۃ کلام عدول کے معانی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لا یقع منہم ذنب اولیٰ قمع ولا یوثق فی قبول مرادیاتہم۔

”صحابہ کرام سے یا تو گناہ صادر نہیں ہوتا، یا ہوتا ہے مگر ان کی روایت کردہ

احادیث کی قبولیت پر اثر انداز نہیں ہوتا۔“

اس کے بعد وہ محدث ابن الانباری و دیگر علماء کے اقوال کے ساتھ شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا قول بھی نقل کرتے ہیں، کہتے ہیں:

وقال شاہ ولی اللہ الدہلوی: وبالتتبع وجدنا ان جمیع الصحابة

یعتقدون ان الکذب علی رسول اللہ اشد الذنوب و یجتزئون

عنہ غایۃ الاحتراس۔

”ہم نے تتبع کے بعد معلوم کیا ہے کہ تمام صحابہ اس بات کے معتقد تھے کہ

رسول اللہ کی جانب جھوٹ منسوب کرنا شدید ترین گناہ ہے اور صحابہ کرام اس سے

غایت درجہ پرہیز کرتے تھے۔“ (مدیر البیہوی، المکتبۃ العلمیہ بالمدرستہ المدورہ، ص ۳۲، طبع ۳۹۹ھ)

مولانا سعید احمد صاحب اکبر آبادی فاضل دیوبند اپنی کتاب ”فہم قرآن“ صفحہ ۱۳۲، مطبوعہ

۱۳۵۹ھ) پر عدالت سے مراد کے زیر عنوان فرماتے ہیں:

”یہاں اس امر کی تصریح کر دینی ضروری ہے کہ صحابہ کی عدالت سے مراد کیا

ہے؟ اصل یہ ہے کہ اصول حدیث کی اصطلاح میں عدالت کے معنی جھوٹ نہ

بولنا ہیں۔ پس ہم صحابہ کو جو عادل کہتے ہیں تو اس سے مراد یہ نہیں ہوتی کہ وہ بے

گناہ اور معصوم ہیں، بلکہ مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ ان میں کسی کی طرف کذب

کا انتساب نہیں کیا جاسکتا، یعنی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کسی صحابی نے عداوت و قصداً

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کوئی ایسی بات منسوب کی ہے جو آپ نے

نہیں فرمائی۔ اس کا دعویٰ کسی محدث نے نہیں کیا کہ صحابہ انبیاء کی طرح معصوم

ہیں اور ان سے احتیاط و تقویٰ کے خلاف کوئی فعل صادر نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ

علامہ ابن الانباری کا قول ہے:

لیس المراد فیہم ثبوت العصمة لهم واستحالة المعصية منهم

وانما المراد قبول رواياتهم من غير تكلف البحث عن اسباب العدالة
وطلب التزكية الا ان يثبت ارتكاب قاذح ولم يثبت ذلك^۱۔

”تہمتوں کے بعد سے یہ مراد نہیں کہ صحابہؓ بالکل معصوم ہیں اور ان سے معصیتوں
کا صدور ہونا محال ہے، بلکہ مراد صرف یہ ہے کہ اسباب عدالت اور تزکیہ کی طلب کے
متعلق بحث کے بغیر ان کی روایتیں قبول کی جائیں گی۔ مگر ان اس صورت میں جب کہ کسی
امر قاذح کے ارتکاب کا ثبوت ہم پہنچ جائے اور یہ ثابت نہیں ہے۔“

محدث ابن الانباری کا یہ قول لو اب سید محمد صدیق حسن خاں صاحب نے اپنی کتاب
”منہج الوصول الى اصطلاح احادیث الرسول“ صفحہ ۱۶۴ پر بھی عدالت صحابہؓ کی بحث میں ان الفاظ میں نقل
فرمایا ہے:

”وابن الانباری کفہ مراد بعد الت ایصال ثبوت عصمت برائے ایساں
واستحالة معصیت بر ایساں عینت بلکہ مراد قبول روایات ایساں است بغیر تکلف
بحث از اسباب عدالت و طلب تزکیہ مگر آنکہ ارتکاب قاذحی ثابت شود حال آنکہ
این ارتکاب ثابت نشد۔“

مولانا ابوالحسنات خجد الحی لکھنوی کے مجموعہ فتاویٰ جمعہ سوم ص ۱۲ (مطبوعہ ۱۳۰۹ھ، مطبع
شوکت اسلام، لکھنؤ) پر عدالت صحابہؓ سے متعلق ایک سوال و جواب یوں درج ہے:

سوال: در عقیدہ اہل سنت الصحابة کلام عدیل، مراد از عدالت چیست؟

جواب: این عقیدہ در کتب قدیمہ عقائد است۔ بنہ در کتب علم کلام بلکہ
این فقرہ را محدثین در اصول حدیث بمقام بیان تعدیل طبقات رواۃ فی آرند و
کسیکہ این را در عقائد درج کرده است، از ہما تجاوز نہ باشد۔ و مراد از عدالت

۱۔ بحوالہ ”ارشاد النور“ مشکوٰۃ۔

۲۔ محمد بن بشار المعروف ابو بکر بن الانباری (متوفی ۲۲۸ھ) کا شاندار اور حفاظ الحدیث میں ہوتا ہے آپ تصانیف
کثیرہ کے مالک ہیں۔

پرہیز کردن از قصد کذب در روایت است و فی الحقیقت تمام صحابہ متصف
بعدالت کذائی بودند و کذب علی النبیؐ را خد گناہ می پنداشتند۔

ترجمہ : یہ عقیدہ نہ تو عقائد کی کسی قدیم کتاب میں ہے اور نہ علم کلام کی کتابوں
میں مذکور ہے۔ البتہ محدثین یہ بات اصول حدیث میں راویوں کی تحقیق و تعدیل کی
بحث میں بیان کرتے ہیں۔ جس کسی نے اسے عقائد میں درج کیا، اسی جگہ سے لیا
ہوگا۔ اور عدالت کے معنی ہیں روایت کے اندر کذب کے ارادے سے پرہیز
کرنا اور درحقیقت تمام صحابہ اس عدالت کے ساتھ متصف تھے اور حضور صلی اللہ
علیہ وسلم کی طرف کسی بھوٹی بات کی نسبت کرنے کو بڑا گناہ سمجھتے تھے۔

(یہ جواب فتاویٰ مولانا محمدالحی ترمذیؒ میں بھی دیکھا جاسکتا ہے)

الصحابہ کلہم عدول کا صحیح مطلب ان سارے اقتباسات سے واضح ہو جاتا ہے اور
یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ اصول محدثین نے نقد و جرح کے بعد وضع کیا ہے۔ اس سلسلے میں مزید
یہ امر بھی قابلِ وضاحت ہے کہ خلفائے راشدین اور بہت سے صحابہ کرام کا اپنا معمول یہ تھا کہ
وہ صحابی کی روایت قبول کرنے سے پہلے اس سے کبھی مزید شہادت یا علت کا مطالبہ کرتے
تھے۔ اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ اس دور میں الصحابہ کلہم عدول کے اصول نے اجماعی کلیہ
وسلمہ کی حیثیت اختیار کی تھی۔

بہر کیف اہل سنت کے علماء و محدثین کے ہاں یہ دو باتیں نہایت واضح اور مسلم ہیں۔
ایک یہ کہ صحابہ کرام سے صدور کبار و معاصی ممکن ہے اور واقع ہوتا ہے۔ دوسری یہ کہ عدالت
صحابہ کا اصول روایت حدیث سے متعلق ہے اور اس سے مراد و مفہوم یہ ہے کہ کوئی صحابی راوی
و عمدتاً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس سے کوئی غلط بات منسوب نہیں کر سکتا۔ ان دونوں
باتوں کے مابین عقلی اور واقعاتی اعتبار سے قطعاً کوئی منافات یا تناقض نہیں ہے۔ اس کے
بعد بھی جو شخص یہ کہتا ہے کہ ”خلافت و ملوکیت“ میں امیر معاویہؓ یا کسی دوسرے صحابی رسول کی
طرف فلاں اور فلاں گناہ منسوب کر دینے سے صحابہ کرام کی عدالت مجروح ہوتی ہے یا اس
سے عقیدہ و ایمان خراب ہوتا ہے، اس شخص کے غلط قول کی تردید میں صرف ”خلافت و ملوکیت“

یا کتب تواریخ ہی نہیں آتیں، بلکہ اس کی زود فصوص کتاب و سنت اور حدیث، تفسیر، فقہ، عقائد، اصول اور کلام کی بے شمار کتابوں اور ان کے جلیل القدر مصنفین پر بھی لازماً پڑتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کتابوں میں وہی باتیں، بلکہ دوسری شدید تر باتیں درج ہیں، جن کے بہت سے نمونے میں اب تک نقل کر چکا ہوں، اور آئندہ بھی مجھے کرنے پڑیں گے۔

مدیر البلاغ نے ایک سراسر غلط اور بے دلیل موقف پر اصرار کرتے ہوئے پہلے تو خدفت و ملوکیت سے گیارہ افعال کی ایک باقاعدہ ترتیب وار فہرست مرتب کی ہے اور ہر فعل کو اپنے الفاظ سے نمک مرچ لگا کر خوب ہولناک بنایا ہے اور پھر وہ پوچھتے ہیں کہ ان جرائم کو ”ایک دو یا چند گناہ کر گزرنے“ سے تعبیر کرنا کیا اسی لیب پوت کی تعریف میں نہیں آتا جس سے مولانا مودودی بھنا پھرتے ہیں۔ ”میں مولانا محمد تقی صاحب عثمانی سے کہتا ہوں کہ آپ کے پاس جو خلافت و ملوکیت کا نسخہ ہے، آپ چاہیں تو اس میں ”ایک دو یا چند“ کے بجائے گیارہ یا اس سے اوپر کا کوئی عدد درج کر لیں، فقرہ اپنی جگہ پر پھر بھی صحیح اور بے غبار رہے گا۔ البتہ اس بات کا بڑا دکھ اور ملال ہے کہ مولانا نے جو باتیں محل اور محنت و طاقت پر چند سطروں میں بیان کی تھیں، مدیر البلاغ نے ان پر بحث کر کے مجھے مجبور کر دیا کہ ان میں سے ایک ایک کو کھول کھول کر بیان کروں اور اس کا ثبوت بھی پیش کر دوں۔

صحابہ کرام سے کذب فی الحدیث کیوں محال ہے؟

مدیر البلاغ نے اس استدلال کو بھی بار بار دہرایا ہے کہ ایک صحابی اگر اپنے ذاتی مفاد کے لیے ایسے اور ایسے گناہ کے کام کر سکتا ہے تو وہ اپنے مفاد کے لیے جھوٹی حدیث کیوں نہیں گھڑ سکتا؟ مجھے تو دینی مدارس میں منطق و معقول پڑھنے کا شرف حاصل نہیں ہو سکا، لیکن جن لوگوں نے ان مدرسوں سے سند فراغ حاصل کی ہے، انہیں اتنی بات تو سمجھ لینی چاہیے کہ ایک گناہ خواہ وہ کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو، اس سے دوسرے گناہ کا صدف لازم نہیں آتا، بلکہ اس کا صرف اشتباہ یا امکان پیدا ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک شخص اگر شراب خمر کا مرتکب ہو، تو یہ لازم نہیں آتا کہ وہ جھوٹی حدیث بھی بیان کرے گا، البتہ ایک گمان یا شبہ پیدا ہو سکتا ہے۔ اب چونکہ دوسرے مجرّم رادلوں کے متعلق اس ظن یا امکان

کو دق کرنے والی کوئی یقینی شے نہیں، اس لیے ان کی روایت قابل قبول نہ ہوگی۔ لیکن صحابہ کرام کے بارے میں جب محدثین نے باقاعدہ استقصار و استقرار کے بعد یہ معلوم کر لیا کہ وہ زندگی کے دوسرے معاملات میں خواہ کوئی گناہ کر بیٹھیں، حتیٰ کہ وہ کسی دوسرے پر جھوٹی تہمت (قدف) ہی کے مرتکب کیوں نہ ہوں، وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کسی غلط بات کا انتساب ہرگز نہیں کریں گے، تو پھر عثمانی صاحب آخر محض عقلی تیر تکتے طرا کر یہ استدلال کس بل بوتے پر کر رہے ہیں کہ جس صحابی سے دس یا بیس گناہ سرزد ہو سکتے ہیں، وہ کذب فی الحدیث کیوں نہیں کر سکتا؟ صحابی سے کہا اگر تک کے صدور سے انکار تو کسی کو ہے نہیں، تو کیا اب انکار حدیث کے لیے آپ ایک نیا نکتہ اور دلیل فراہم کر رہے ہیں اور منکرین حدیث کے ہاتھ میں ایک نیا ہتھیار دینا چاہتے ہیں؟ اب تک کی بحث سے الحمد للہ یہ حقیقت نکھر کر سامنے آگئی کہ صحابہ کرام سے خواہ کیسی اور کتنی ہی خطاؤں کا صدور ہو، ان سے کذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارتکاب قطعاً محال ہے۔ اس کے بعد البتہ یہ سوال اور یہ اشکال ذہن میں پیدا ہو سکتا ہے کہ جب بڑے سے بڑے کبار صحابہ کرام سے صادر ہو سکتے ہیں اور ہوئے ہیں تو کیا دبر ہے کہ کسی ایک صحابی سے جھوٹی حدیث بیان کرنے کی غلطی سرزد نہیں ہوئی؟ عثمانی صاحب اور ان جیسے دوسرے حضرات کے طرز بحث سے میں نے محسوس کیا ہے کہ یہ دوسرے بعض ایسے لوگوں کے دلوں میں بھی پیدا ہو گیا ہے جو ویسے صحابہ کرام کی عدالت فی الروایت اور ان کی عدم مصمت دونوں کے قائل ہیں، اس لیے میں مختصراً مسئلے کے اس پہلو پر بھی محض اطمینان قلب کے حصول کی خاطر روشنی ڈالے دیتا ہوں۔

یہ بات بالکل ظاہر و باہر ہے کہ صحابہ کرام انبیاء علیہم السلام کے بعد افضل الخلائق تھے مگر بشری خصائص سے پاک نہ تھے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مثالی تربیت و تعلیم کے باوجود صحابہ کرام سے غلطیاں ہو جاتی تھیں، اس لیے اللہ تعالیٰ کی مشیت و حکمت اس امر کی مقتضی تھی اور انحصار کی بھی زبردست خواہش دیتا تھی کہ کم از کم ایک غلطی ایسی ہے جو صحابہ کرام کی سیرتوں میں سے کلی طور پر معدوم ہو جانی چاہیے اور وہ یہی ہے کہ کوئی صحابی خدا نخواستہ کوئی غلط بات اللہ کے رسول کی طرف منسوب نہ کر لے پائے۔ دوسری غلطیوں کے اثرات تو ایک ذات یا چند افراد تک محدود ہو سکتے ہیں، مگر صحابہ کرام کی حدیث میں غلط بیانی سے تو پورا دین مشتبہ ہو جائے گا۔ اس

خوشے کے سد باب کی جتنی فکر آنحضرت کو تھی اور اس کے سد باب کا جتنا اہتمام نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، میرے خیال میں آپ نے تردیدِ شرک کے ماسواہ کسی اور معاملے میں نہیں فرمایا۔ آپ نے بار بار صحابہ کرام کو مخاطب کر کے فرمایا:

من كذب على متعمداً اقلبتہ آما قد کا من الناس۔

”جو شخص عمدتاً جھوٹ باندھے، وہ اپنا ٹھکانہ دوزخ میں بنالے۔“

تقریباً دو سو سے زائد صحابہ کرام ہیں جنہوں نے اس ارشاد مبارک کو روایت کیا ہے اسی کی محدثین کا بیان ہے کہ جس حد تو اتر تک یہ حدیث پہنچی ہے، کوئی دوسری حدیث نہیں پہنچی۔ اکثر صحابہ کرام نبی کریمؐ کا کوئی ارشاد نقل کرتے وقت پہلے یہ حدیث سناتے تھے اور ان کا حال یہ ہوتا تھا کہ چہرہ متغیر ہو جاتا تھا اور بدن کے رونگٹے کھڑے ہو جاتے تھے۔ بہت سے صحابہؓ اس ڈر کے مارے کہ کہیں کوئی غلط بات منہ سے نہ نکل جائے، زیادہ احادیث بیان نہیں کرتے تھے۔ محدثین کا بھی یہی حال تھا کہ وہ اس حدیث کو کثرت سے بیان کرتے تھے اور کئی ایک نے مجبوراً اسے احادیث کا آغاز اسی حدیث سے کیا ہے۔ پھر یہی طرح چوکتا ہو کر حدیث بیان کر لینے کے بعد کہتے تھے او کما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

”یسا ہی کچھ آنحضرتؐ نے فرمایا۔“

تاکہ نادالستہ آگ کی وعید کا مصداق نہ بن جائیں۔

پھر اس مضمون کی یہ ایک ہی حدیث نہیں ہے، بلکہ متعدد دیگر احادیث اس طرح کی وارد ہیں۔ مثلاً بخاری، کتاب الجنائز اور دوسری کتابوں میں حضرت مغیرہؓ بن شعبہ وغیرہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ان کذباً علی لیس ککذب علی احدا۔ من کذب علی فلیتبتوا مقعداً

من الناس۔

”جو شخص جھوٹ باندھنا کسی دوسرے پر جھوٹ کے مانند نہیں ہے۔ جس نے مجھ پر

جھوٹ بولا اُسے آگ میں اپنا ٹھکانہ بنا لینا چاہیے ۛ

بخاری، کتاب العلم میں حضرت علیؑ سے ایک روایت ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا:

لَا تَكْذِبُوا عَلَيَّ - مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ فَلْيَلْجِ النَّاسَ -

”جھوٹ جھوٹ ہرگز نہ بولو۔ جو مجھ پر جھوٹ باندھے گا، وہ آگ میں داخل ہوگا ۛ

اسی طرح بخاری، مناقب قریش میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرتؐ نقل کرتے

ہوئے انہوں نے بیان کیا:

ان من اعظم الغرری ان يقول علي رسول الله صلى الله عليه وسلم

ماله يقل -

”سب سے بڑا افتراء یہ ہے کہ ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف وہ قول

منسوب کرے جو آپ کا نہ ہو ۛ

حضرت ابو موسیٰؓ سے ایک روایت ہے کہ:

كان آخر ما عهد الينا ان قال سترجعون الى قوم يحبون الحديث

هني ومن قال علي ماله اقل فليتبوا مقعدها من النار - (الكفاية ص ۱۶۶)

”آنحضرتؐ کی ہم سے آخری وصیت یہ تھی کہ فرمایا تم کو ان لوگوں سے سابقہ درپیش

ہوگا جو میری حدیث سے محبت کریں گے تو جو شخص مجھ سے ایسی بات منسوب کرے گا جو

میں نے نہ کہی ہو تو وہ اپنی جگہ آگ میں بنائے ۛ

اس مفہوم کی بہت سی دوسری احادیث ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، دارمی، مسند احمد

اور تقریباً ہر دوسری حدیث کی کتاب میں موجود ہیں۔ ان شدید ترین تنبیہات و وعیدات کا نتیجہ

یہ نکلا کہ صحابہ کرامؓ کے اندر سے کذب علی النبی کا جذبہ اس طرح سے محو ہو گیا کہ کوئی ایک صحابی بھی

ایسے کہیں نہ پائے گئے جو اس فعل کا ارتکاب کریں۔ حضرت علیؑ اور دوسرے بعض صحابہؓ سے

بخاری اور دوسری کتابوں میں اس طرح کا قول منقول ہے کہ ہمارا آسمان پر سے چھلانگ لگا

دینا اس سے بعید تر ہے کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب جھوٹ منسوب کریں۔

حضرت علیؑ کا قول جو بخاری میں مروی ہے اور اُسے الکفایہ میں بھی نقل کیا گیا ہے وہ یہ ہے:

فوالله لان اتحر من السماء احب الي من ان اكتب على رسول الله
صلى الله عليه وسلم۔

”خدا کی قسم میرے لیے آسمان پر سے کو دجانا آسان تر ہے بہ نسبت اس کے کہ
میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جھوٹی بات کی نسبت کر دوں۔“
اسی کتاب کے صفحہ ۸۷ پر حضرت وکیعؒ نے حضرت اعثمؒ کا ایک قول صحابہ کرام کے
متعلق روایت کیا ہے:

كان احدهم لان يختر من السماء احب اليه من ان يزيد فيه
واوا والفا او دالا۔

”ان اصحاب میں سے ہر ایک کا حال یہ تھا کہ ان کے لیے آسمان سے گر پڑنا
اس بات کے مقابلے میں قابل ترجیح تھا کہ وہ حدیث رسول میں واو یا الف یا دال کا اضافہ
اپنی طرف سے کر دیں۔“

صحابہ کرامؓ سے بتقا ضلئے بشریت بڑے بڑے گناہ واقع ہوئے اور صحابہ کرام کے بعد
بعض راویوں سے کذب فی الحدیث بھی رد نما ہوا، مگر میں تو اس بات کو اللہ اور اس کے رسول کا ایک
عظیم الشان معجزہ اور صحابہ کرام کی سب سے بڑی کرامت سمجھتا ہوں اور اس میں حضرت معاویہؓ اور
ہر دوسرے صحابی کو برابر کا شریک و شریک سمجھتا ہوں کہ اگرچہ ان کے اندر سے صلاحیت کذب
جتنی طور پر سلب تو نہ ہوئی، ان کے اندر سے دوسرے ذنوب بھی معدوم نہ ہوئے مگر آنحضرتؐ
پر جھوٹ بولنا بالکل معدوم اور قطعی طور پر طیاسیٹ ہو گیا۔ میں کہتا ہوں کہ بخشا بجٹی کے بجائے
آئیے ہم سب بی کر اس نعمت عظیمہ کا شکر بخالائیں اور اس مخالطہ آمیز اور خطرناک استدلال
سے خدا کی پناہ طلب کریں کہ جب ایک صحابی سے اور ہر گناہ کا صدور ہو سکتا ہے تو وہ ایک
جھوٹی حدیث کیوں نہیں گھڑ سکتا؟

عدالت کیسے مجروح ہوتی ہے؟

گزشتہ بحث میں عدالت صحابہؓ کا صحیح اور حقیقی مطلب و مفہوم بڑی حد تک واضح کیا جا
چکا ہے اور یہ بھی ثابت کیا جا چکا ہے کہ الصحابہ کرامؓ حدود محدثین کا ایک خاص اصطلاحی

مقولہ ہے جس سے مراد یہ ہے کہ تمام صحابہ کرامؓ حدیث نبویؐ روایت کرنے میں راست باز اور صادق القول ہیں اور ان سے کبھی کذب فی الحدیث کا صدور نہیں ہوا۔ اب عدالت صحابہ کا یہ اصول — کوئی اسے عقیدہ کہنا چاہے تو کہہ لے — اس وقت تک مجروح نہیں ہو سکتا جب تک کوئی شخص اس بات کا قائل نہ ہو کہ صحابہ کرامؓ (معاذ اللہ) غلط یا جھوٹی بات بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس سے منسوب کر دیتے تھے، یا یہ نہ کہے کہ ان سے چونکہ گناہ یا خطا کا صدور ہو سکتا تھا اور ہوا ہے اس لیے ان کے بارے میں یہ شبہ کیا جا سکتا ہے کہ شاید وہ جھوٹی حدیث بھی بیان کرتے ہوں اور اس بنا پر صحابہ کرامؓ یا کسی خاص صحابی کی عدالت اور ان کی بیان کردہ روایت کے صدق و کذب کی بھی اسی طرح چھان بین ہونی چاہیے جس طرح دوسرے راویوں کے بارے میں کی جاتی ہے۔ مولانا مودودی ان میں سے کسی بات کے قائل نہیں ہیں، بلکہ ہر صحابی رسول کو بلا استثناء عادل فی روایۃ الحدیث مانتے ہیں۔ حضرت معاذیہ، حضرت بنیہ، حضرت عمرو بن ماسم رضی اللہ عنہم کی روایت کردہ احادیث کو انہوں نے اپنی کتابوں میں درج کر کے ان سے استدلال واستنباط کیا ہے۔ اس کے بعد آخر کس قاعدے کی بنا پر یہ اتہام جائز ہو سکتا ہے کہ ”خلافت و ملوکیت“ میں بیان کردہ واقعات سے عدالت صحابہؓ مجروح ہوتی ہے؟

مدیر ”البلاغ“ نے من مائے طریق پر عدالت صحابہ کی اقسام بناتے ہوئے لکھا ہے کہ عقلی طور پر عدالت صحابہؓ کے تین مفہوم ہو سکتے ہیں: ”تیسری قسم جسے انہوں نے بزرگم خویش اہل سنت کا مسلک قرار دیا ہے، وہ ان کے الفاظ میں یہ ہے کہ ”صحابہ کرامؓ نہ تو معصوم تھے اور نہ فاسق۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ان میں سے کسی سے بعض مرتبہ بتقا منائے بشریت دو ایک

۱۔ جن لوگوں نے اصول حدیث و اصول فقہ کی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے وہ اس حقیقت سے بے خبر نہیں رہ سکتے کہ ان کتابوں میں جہاں کہیں الصحابہ کرامؓ عدول کا کثیر ذکر کیا ہے، وہاں یہ بات بھی بیان کر دی گئی ہے کہ معتزلہ وغیرہ اس بات کے قائل تھے کہ جس طرح دوسرے روایۃ حدیث کی عدالت کا معاملہ تحقیق و تفتیش طلب ہے اسی طرح صحابہ کرامؓ کا بھی ہے، بالخصوص جن صحابہؓ نے دو فرق اور اختلاف باہمی کا نام دیا یا اور ان میں ایک فرق بن کر حصہ لیا، ان کی عدالت تحقیق طلب ہے۔ مگر اہل سنت نے اس قول کو رد کر دیا اور اب اس کے مردود ہونے پر اجماع ہے۔

یا پند، غلطیاں سرزد ہو گئی ہوں، لیکن تنبیہ کے بعد انہوں نے توبہ کر لی اور اللہ نے انہیں معاف فرما دیا۔ اس لیے وہ ان غلطیوں کی بنا پر فاسق نہیں ہوئے۔ چنانچہ یہ نہیں ہو سکتا کہ کسی صحابی نے گناہوں کو اپنی پالیسی بنالیا ہو جس کی وجہ سے اُسے فاسق قرار دیا جاسکے۔“

مولانا مودودی نے یائیں نے عدالت صحابہؓ کا جو مفہوم بیان کیا ہے اس کی تائید میں علماء و محدثین اہل سنت کے متعدد اقوال درج کیے جاسکتے ہیں اور مزید کیے جاسکتے ہیں، لیکن مولانا عثمانی صاحب نے اپنی وضع کردہ تعریف کے حق میں ایک حوالہ بھی نقل نہیں فرمایا۔ تاہم مولانا مودودی کی کوئی تحریر عدالت کی اس تعریف سے بھی متصادم نہیں ہے۔ عثمانی صاحب اولاً فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام نہ معصوم تھے نہ فاسق۔ میں پوچھتا ہوں کہ مولانا مودودی نے کس مقام پر کسی صحابی کو فاسق لکھا ہے؟ کیا ان کے صحابہ کو فقط غیر معصوم کہہ دینے یا ان کی کسی غلطی کو بیان کر دینے سے آپ یہ الزام ان پر جڑ دینا چاہتے ہیں؟ اگر اس طرح کے صغریٰ کبرے ملا کر الزامات برآمد ہو سکتے ہیں تو جو لوگ پاک دامن خواتین پر جھوٹی تہمت لگاتے ہیں، ان کے متعلق سورہ لور آیت ۴ میں فرمایا گیا ہے کہ اولئک ہم الفاسقون پھر کہہ دیجیے کہ حضرت حسان بن ثابت، حضرت مسطح، عتہ بن مسطح، عتہ بن مسطح (جو ام المومنین حضرت زینبؓ کی بہن ہیں) یہ سب سزا پانے اور توبہ کرنے کے بعد بھی فاسق ہیں بلکہ یہی وہ لوگ ہیں جو فاسق ہیں! یہ آخر کیا طرز استدلال ہے؟ مولانا مودودی نے توفیق یا فاسق کے الفاظ امیر معاویہؓ کے حق میں استعمال نہیں کیے لیکن آپ چاہیں تو میں اہل سنت کے چوٹی کے علماء کی نشان دہی کر سکتا ہوں جنہوں نے یہ الفاظ بھی کہے ہیں۔ فسق یا بدعت کے الفاظ گالی اور سب و شتم کے الفاظ ہرگز نہیں ہیں۔ میں شاہ عبدالعزیز کا قول پہلے نقل کر چکا ہوں جس میں انہوں نے امیر معاویہؓ ہی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا

الفاسق لیس باہل اللعن۔

”فاسق لعن طعن کا مستحق نہیں ہے۔“

عدم اطاعت فسق کا اطلاق

اب ایک دوسرا قول لیجیے۔ کتاب المواقف قاضی عبداللہؒ کی تصنیف ہے جس کا

موضوع کلام اور عقائد اہل سنت کا اثبات ہے۔ اس کی ایک ضخیم شرح علامہ سید شریف علی بن محمد الجرجانی (ت ۸۱۶) نے سپرد قلم کی ہے جو شرح المواقف کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے اور آخر میں ایک باب الموقف السادس فی اسمیاء کے نام سے موسوم ہے۔ اس باب میں وجوب نصب الامام کے زیر عنوان تعظیم صحابہ کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے جو کچھ علامہ جرجانی نے فرمایا ہے، اس کی پوری عربی عبارت اور پھر اس کا ترجمہ دینا تو موجب طوالت ہے، اس لیے میں شروع کے حصے کا ترجمہ دوں گا اور آخری حصہ عربی میں مع ترجمہ درج کروں گا پہلے وہ فرماتے ہیں:

”تمام صحابہ کی تعظیم اور ان کی قدح نہ کرنا واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کی عظمت و ثنائیاں فرمائی ہے اور بہت سی احادیث میں بھی ان کی تعریف بیان ہوئی ہے۔ پھر جو شخص ان کی سیرتوں پر غور کرتا ہے اور ان کے کارنامے، دینی جدوجہد اور اللہ و رسول کے لیے ان کی مالی اور جانی قربانیوں سے واقف ہوتا ہے تو اس شخص کے دل میں ان کی عظمت شان کے بارے میں کوئی شک باقی نہیں رہتا اور اسے یقین ہو جاتا ہے کہ باطل پرست صحابہ کرامؓ سے جو مطاعن منسوب کئے ہیں، ان سے وہ بری ہیں اور وہ ان پر طعن کرنے سے رک جاتا ہے کیونکہ یہ منافق ایمان ہے۔ ہم اس قسم کے مطاعن سے اپنی کتاب کو آلودہ نہیں کرنا چاہتے اور بڑی کتابوں میں یہ بائیں پوری طرح مذکور ہیں۔ اگر تم چاہو تو آگاہی حاصل کرنے کے لیے ان کا مطالعہ کر سکتے ہو۔ جہاں تک صحابہ کرام کے مابین واقع شدہ فتن و محروب کا تعلق ہے تو معتزلہ میں سے بعض نے تو ان کے وقوع ہی کا انکار کر دیا ہے مگر بلا شک و شبہ یہ انکار مکابرہ ہے..... اور جن لوگوں نے ان فتنوں اور زلزلوں کا اعتراف کیا ہے ان میں سے بعض نے فریقین کی تغلیط و تصویب کے معاملے میں سکوت اختیار کیا ہے اور یہ اہل سنت کا ایک گروہ ہے“

اس کے بعد فرماتے ہیں:

والدی علیہ الجمہور من الامة هو ان المخطی قتل عثمان و

محاربو علی لانہما امامان فی حرم القتل والمخالفة قطعاً الا ان بعضهم
 کا القاضی ابی بکر ذہب ان هذه التخطیة لا تبلغ الى حد التفسیق ومنہم
 من ذہب الى التفسیق کا الشیعة وکثیر من اصحابنا۔

”جمہور است یعنی امت کی غالب اکثریت میں مسلک پر ہے وہ یہ ہے کہ حضرت
 عثمانؓ کے قاتلین اور حضرت علیؓ سے جنگ کرنے والے خطاکار تھے کیونکہ یہ دونوں خلفاء
 کرام وقت تھے اور ان کا قتل اور ان کی مخالفت قطعی حرام تھی، البتہ امت کے بعض علماء
 مثلاً قاضی ابوبکر باقلانی کا موقف یہ ہے کہ یہ خطاکار شہرانا تفسیق کی حد تک نہیں پہنچتا۔
 اور ان میں ایسے بھی ہیں جو محاربین علیؓ کی تفسیق کے قائل ہیں، مثلاً شبیر اور ہائے علمائے
 سنت کی کثیر تعداد۔“

(شرح المواقف، جز ثامن، صفحہ ۳۰۲-۳۰۳، ۳۰۴-۳۰۵۔ الطبعة الاولى، مطبعة السعادة مصر ۱۳۲۵ء)

اب طرح المواقف کی اس بحث میں چند امور نہایت واضح ہیں۔ اس میں کتاب و سنت
 سے صحابہ کرام کے فضائل و محامد بیان کرتے ہوئے جملہ صحابہ کرامؓ کی تعظیم و تکریم کو واجب قرار دیا
 گیا ہے اور ان کی توہین و تنقیص سے باز رہنے کی تلقین کی گئی ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی بتا
 دیا گیا ہے کہ ہمارے اہل علم اصحاب کی بڑی تعداد نے حضرت علیؓ سے لڑنے والوں کی تفسیق
 بھی کی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ تفسیق اُس طعن اور قدح کی تعریف میں نہیں آتی جس سے
 ہمیں روکا گیا ہے اور نہ یہ اُس تعظیم صحابہ کے منافی ہے جس کے ہم امور میں اور جس کے وجوب
 کا ذکر شروع میں کیا گیا ہے۔ اس بحث سے مزید یہ بھی معلوم ہو گیا کہ بلاشبہ اہل سنت کے ایک
 گروہ نے ان مقاتلات و محاربات کے معاملے میں خاموش رہنے کو ترجیح دی ہے لیکن جمہور امت
 کے نزدیک حضرت علیؓ کے خلاف تلوار اٹھانے والے غامی تھے اور یہ خطا کثیر من اصحابنا
 کے نزدیک مد تفسیق تک جا پہنچی تھی لیکن بعض کے نزدیک اس حد تک نہیں پہنچی تھی۔

کیا صحابہ کا ہر قول و فعل اجتہاد ہے؟

مجھے اس بات کو تسلیم کرنے میں ہرگز تامل نہیں ہے کہ بہت سے علماء نے یہ بھی فرمایا
 ہے کہ صحابہ کرامؓ کے سب سب مجتہد تھے، اس لیے جن صحابہ نے خطا کی ہے، ان کی خطا بھی اجتہادی

خطا ہے جس پر وہ دُہرے نہیں تو ایک اجر کے مستحق ہیں۔ لیکن اس کے جواب میں میری مؤدبانہ گزارش ہے کہ الصیابة کلام مجتہدوں کی کتاب و سنت کی کوئی نص نہیں ہے بلکہ علماء رہی کا بیان کردہ قول ہے پہلی بات تو یہ ہے کہ سب صحابی اجتہاد کے یکساں درجے پر فائز نہیں تھے۔ امیر معاویہؓ کے متعلق شاہ عبدالعزیز صاحب فرماتے ہیں:

”پس ہر کہ اجتہاد ایشاں را نفی کند درست است زیرا کہ در حضور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایشاں را آن مرتبہ حاصل نمود۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم در پیچ مسئلہ بر صحت اجتہاد حکم فرمودہ اند تا اجتہاد ایشاں معتبر و مفتی بہ تواند شد۔ و ہر کہ ایشاں را مجتہد گفت نیز درست گفت زیرا کہ در اخیر عمر بسبب سماع احادیث کثیرہ از صحابہ دیگر بعضی مسائل فقہ دخل می کردند، ہمیں است معنی قول ابن عباس کہ انہ فقیہ۔ (فتاویٰ عزیزی جلد اول ص ۱۱۰ کتب خانہ رحیمیہ دیوبند)۔

[جن صحابہ کرام کو مرتبہ اجتہاد کا حضور میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حاصل نہ ہوا تھا، ایسے صحابہ کرام کے اجتہاد کی نفی کرنا درست ہے، اس واسطے کہ ایسے صحابہ کرام کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں مرتبہ اجتہاد کا حاصل نہ ہوا تھا۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاویہؓ کے کسی مسئلہ اجتہاد پر کی تصدیق نہیں فرمائی ہے تا اجتہاد ان کا معتبر اور مفتی بہ ہو سکے۔ اور جن نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو مجتہد کہا تو اس نے بھی درست کہا، اس واسطے کہ حضرت معاویہؓ نے اخیر عمر میں احادیث کثیرہ دیگر صحابہ کرام سے سنیں اور اس دہرے بعض مسائل فقہ میں دخل دیتے تھے اور یہی مراد ہے حضرت ابن عباسؓ کی اس قول سے کہ انہ فقیہ (وہ فقیہ ہیں)۔]

(فتاویٰ عزیزی مترجم، سعید اینڈ کمپنی کراچی، ص ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰)

تاہم اگر اس اصول کو تسلیم ہی کر لیا جائے کہ صحابہ کرام کلہم مجتہد تھے، تب بھی ان کے ہر قول و فعل پر اجتہاد کا اطلاق نہیں ہو سکتا، نہ ہر خطا پر اجتہاد کی غطا کا حکم لگایا جاسکتا ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو وہ بعض افعال پر ماحوذ و محذو کیوں ہوتے اور ان پر توبہ و انابت کی نوبت کیوں آتی؟

بلکہ تو یہ کا سوال ہی کیسے پیدا ہوتا؟ آخر جو فعل مثنیٰ براجمہاد اور موجب اجر ہے، وہ اس کے ساتھ ہی قابل مواخذہ و تعزیر کیسے ہو سکتا ہے اور اس سے تو یہ کی ضرورت کیسے پیش آ سکتی ہے؟

پھر یہ بات میں پہلے واضح کر چکا ہوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جس اجتہاد کو یا محدث اجر فرمایا ہے، اس کا اصل تعلق حکم عالم سے ہے جو کسی حکم شرعی کو کسی جزئی مسئلے پر منطبق کرتے ہوئے صدور میں آیا ہو اور معارض نص یا قطعی البطلان نہ ہو، ورنہ تو ایک صحابی قرآن مجید کی ایک آیت سے استنباط کرتے ہوئے شراب کو حلال کر بیٹھے تھے جس پر حد جاری کی گئی تھی۔ اور جو شاہ عبد العزیز صاحب کا قول امیر معاویہؓ کے اجتہاد کے بارے میں نقل ہوا، اس کے بعد ذرا آگے شاہ صاحب امیر معاویہ کے متعلق فرماتے ہیں کہ ”اس وقت آپ کا اجتہاد اس درجہ کا نہ تھا کہ آپ اہل حل و عقد میں شمار ہو سکتے اور علاوہ اس کے خلافت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی محققین کے نزدیک نص سے ثابت ہے۔ کون سے امور مجتہد فیہ ہیں اور کس اجتہاد میں غلطی کے باوجود اجر ہے، اسے واضح کرنے کے لیے امام بخاری نے صحیح البخاری، کتاب الاعتصام بالکتاب والسنة میں دو مستقل باب ہاندھے ہیں۔ ایک کا عنوان ہے:

اذا اجتهد العامل او الحاكم فاعطى خلاف الرسول من غير

علم فحكمه مردود لقول النبي صلى الله عليه وسلم من عمل عبداً

ليس عليه امرنا فهو ساقط۔

”جب مافیہ عالم اجتہاد کرے اور اس میں بغیر علم کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم کے خلاف غلطی کرے، اس کا فیصلہ قابل رد ہے کیونکہ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ جو ہمارے

حکم کے خلاف عمل کرے وہ عمل مردود ہے۔“

شاہ صاحب کا اشارہ الخلفاء بعدی ثلاثون سنة فتتلاف فتة باغية

وغیرہ ارشادات نبویؐ کی جانب سے، جیسے کہ ان کی اور ان کے والد ماجد کی دوسری تحریرات سے واضح

ہے۔ اس لیے شاہ صاحب کے قول کا مدعا یہ ہے کہ جب حضرت علیؓ کی خلافت نص سے ثابت ہے، تو

اس خلافت سے انحراف و بغاوت کو اجتہاد کنی طرح کہا جا سکتا ہے؟

اس کے بعد امام بخاری کے دوسرے باب کا عنوان ہے:

اجرا الحاکم اذا اجتهد فاصاب او اخطا۔

”حاکم کا اجر جب اس کا اجتہاد درست ہو یا غلط ہو۔“

بہر کیف یہ بات نہایت واضح ہے کہ ایک صحابی کے ہر قول و فعل پر نہ اجتہاد کا اطلاق ہو سکتا ہے اور نہ ہر غلطی وہ اجتہادی غلطی ہو سکتی ہے جو از روئے حدیث موجب اجر و ثواب ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بالمقابل حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے جو موقع اختیار کیا، اُسے حق بجانب ثابت کرنے کے لیے بعض اصحاب ان احادیث کا سہارا لیتے ہیں جن میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اولیٰ العالیات من الحق کہا گیا ہے یا جن میں قاتلین عظیمین من المسلمین کا ذکر ہے۔ استدلال یہ ہے کہ جب حضرت علی رضی اللہ عنہ کو حق سے قریب تر قرار دیا گیا، تو مطلب یہ ہوا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا گروہ بھی محاذ میں حق پر ہی ہوا، گو کہ اقرب الی الحق والصواب نہ ہوا۔ لیکن یہ کوئی قطعی اور مضبوط استدلال نہیں ہے۔ ایک فرد یا جماعت کی تعریف و توصیف اگر بصیغہ افعال التفصیل کی جائے تو اس سے بالمقابل فخری یا مستقابل طرز عمل کی توصیف کا پہلو لانا نہیں نکلتا۔ مثال کے طور پر سورۃ بقرہ، آیت ۲۲ میں فرمایا کہ جب تم عورتوں کو طلاق دو اور وہ مدت پوری کر لیں تو انہیں نکاح ثانی سے نہ روکو پھر فرمایا کہ

ذَٰلِكُمْ اَسْرَٰكُیْ نَكُھْ ذَٰلِھُمْ۔

”یہ تمہارے لیے زیادہ مسترا اور پاکیزہ طریقہ ہے۔“

اب اس کا مطلب یہ نہیں کہ اگر تم ان کے نکاح میں مزاحم ہو گے تو یہ بات بھی پاکیزہ و پسندیدہ ہوگی۔ اسی طرح سورۃ ہود (آیت ۷۰) میں حضرت لوط اپنی قوم سے کہتے ہیں کہ اگر تم عورتوں سے ازدواجی تعلق قائم کرو تو یہ تمہارے لیے زیادہ پاکیزہ (اَظْھَرُّ لَکُمْ) ہے۔ کیا اس قول کا منشا یہ ہو سکتا ہے کہ دوسری غیر فطری عادت بہر بھی کسی وجہ سے طہارت کی حامل قرار دی جائے؟ اسی طرح سورۃ زخرف (۲۴) میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان فرمائی:

قَالَ اَدُلُّوْا جَنْشَکُمْ بِاَھْدٰی مِمَّا فَاَجَدْتُمْ عَلَیْہِ اَبَاؤُکُمْ۔

اب یہاں انبیاء کرام پر نازل شدہ تعلیم کو اہدیٰ (زیادہ موجب ہدایت) قرار دینے سے یہ لازم

نہیں آتا کہ مشرکین اور ان کے باپ دادا جس روش پر تھے وہ بھی کسی درجے میں ہدایت پر مبنی تھی۔ باقی رہی حضرت حسنؓ کے مناقب والی حدیث جس میں آپ کے ذریعے سے مسلمانوں کے دو بڑے گروہوں میں صلح کی بشارت ہے تو اس میں شک ہی کیا ہے کہ آنجناب کے مصالحاً رویتے سے ایک جھگڑا ختم ہوا جس کے دونوں فریق بلاشبہ مسلم و مومن تھے، لیکن اس حدیث میں کسی گروہ کے برسرِ حق یا ناحق ہونے کا ذکر نہیں ہے۔

بہر کیف ایک قول یہ ہے کہ حضرت امیر معاویہؓ اور آپ کے ساتھیوں کی غلطی اجتہادی غلطی تھی، ایک قول یہ ہے کہ یہ غلط تھی مگر حد تغسیق کو نہیں پہنچتی، ایک قول یہ ہے کہ اس حد تک پہنچتی ہے۔ مولانا مودودی نے اس کے بین بین موقف اختیار کیا ہے کہ یہ اجتہادی غلطی نہیں، حیت کی غلطی بھی نہیں، محض غلطی ہے۔ یہ موقف قطعی طور پر اخط و اسلم ہے کیونکہ اس میں امیر معاویہؓ کے بارے میں اشارۃً دکنایہ بھی فسق کا کوئی حکم نہیں دیا گیا ہے۔ ان سارے اقوال کے قائلین اہل سنت ہی کے افراد، بلکہ ائمہ اہل سنت میں شمار ہوتے ہیں۔ پھر میری سمجھ میں نہیں آ رہا کہ آج کل اہل سنت کی یہ کونسی قسم وجود میں آگئی ہے جو ان اقوال میں سے کسی قول کو عدالت صحابہؓ کے منافی یا مسلک اہل سنت کے مخالف سمجھ رہی ہے۔ اھم یقینون رحمۃ ربک۔ کیا مدیر ”البلاغ“ اس بات سے بے خبر ہیں کہ اصناف کی فقہ و اصول فقہ کی کتابوں میں یہ اصول بھی درج ہے کہ غیر فقہ راوی کی حدیث خلاف قیاس ہوگی تو وہ قابل قبول نہ ہوگی۔ پھر اس وضع کردہ اصول کی روشنی میں حضرت انسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ جیسے جلیل القدر اور کثیر الروایہ صحابہ کرام کو غیر فقہ قرار دے کر ان کی بعض نہایت صحیح و مرفوع احادیث کو ترک کر دیا گیا ہے۔ میں پوچھتا ہوں کہ ان صحابہ کرام کو غیر فقہ اور ان کی مرفوعہ کو ناقابل قبول قرار دینا، الصحابة کلہم عدل و کلہم مجتہدین کے اس مفہوم سے کیا نہیں ٹکراتا جس کا دعویٰ آپ کر رہے ہیں؟ کیا کوئی صحابی بیک وقت غیر فقہ اور پھر مجتہد بھی ہو سکتے ہیں؟

توبہ و عفو کی غیر ضروری بحث

مدیر ”البلاغ“ نے یہ جو لکھا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ صحابہ کرام سے بعض مرتبہ بتقا ضائے

بشریت "دو ایک یا چند غلطیاں سرزد ہو گئی ہوں لیکن توبہ کے بعد انہوں نے توبہ کر لی اور اللہ نے انہیں معاف فرما دیا، معلوم نہیں یہ بات فکھنے کی ضرورت کیوں پیش آئی اور اس سے کیا ثابت کرنا مقصود ہے؟ کیا مولانا مودودی نے یہ بات کہیں بیان کی ہے کہ فلاں صحابی نے کسی غلطی پر توبہ نہیں کی، اللہ نے انہیں معاف نہیں فرمایا اور وہ اس غلطی اور عدم توبہ کی بنا پر (معاذ اللہ) عادل نہیں رہے؟ مولانا نے صرف غلطیاں اور ان کے تاریخی نتائج و عواقب بیان کر دیئے ہیں۔ یہاں توبہ و معافی کا سوال ہی خارج از بحث ہے۔ بعض افعال ایسی اجتماعی اہمیت کے حامل ہوتے ہیں کہ توبہ اور توبہ کے باوجود ان کے اثرات مترتب ہو کر رہتے ہیں اور "خلافت و ملوکیت" میں جو کچھ بحث ہے اسی نقطہ نظر سے ہے، ورنہ توبہ کا امکان تو ہر مسلمان کے لیے آخر وقت تک یقیناً موجود ہے۔ بلکہ شرک کے ماسواہر مسلمان کا ہر گناہ بلا توبہ بھی معاف ہو سکتا ہے جیسا کہ اللہ نے اپنی کتاب میں صراحت فرما دی ہے۔ پھر عفو و مغفرت کے اس اصولی امکان کے علاوہ متعدد صحابہ کرام کی بھی توبہ کا بیان بھی قرآن و حدیث میں موجود ہے اور ساتھ ہی ان غلطیوں کا بیان اور ان پر تبصرہ بھی موجود ہے جن پر توبہ کی گئی تھی۔ توبہ کے بعد بھی ان واقعات کی نشان دہی اور ان پر تنقید کتاب و سنت میں اس وجہ سے ضروری سمجھی گئی کہ دوسرے عبرت و نصیحت حاصل کریں اور بغد کے لوگوں نے بھی اسی غرض کے لیے انہیں بیان کیا۔ مثلاً پہلے درج ہو چکا کہ ابن حجرؒ نے جو کتاب خاص طور پر امیر معاویہؓ کے دفاع میں لکھی اس میں بھی الصحابة کلمہ مدلول سے آغاز کلام کرتے ہوئے یزید کی دلی عہدی پر سخت تنقید کی اور یہاں تک لکھا کہ اگر یہ حضرت معاویہؓ کو اللہ اس پر معاف فرماوے گا، مگر انہوں نے امت کو تباہی سے دوچار کر دیا اور جو شخص اس معاملے میں ان کی پیروی کرے گا آگ میں جائے گا! حضرت معاویہؓ نے جو مجاہد و مقاتلہ حضرت علیؓ کے خلاف کیا ہے، اس پر عفو و توبہ کا امکان، یا بر بنائے حسن ظن اس کا وقوع تسلیم کر لینے کے باوجود یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ حضرت علیؓ کے مخالفین و منافقین میں سے دوسرے افراد صحابہؓ کا اپنے فعل پر ندامت و رجوع جس قطعیت کے ساتھ ثابت ہے، ویسا حضرت امیر معاویہؓ سے ثابت و مذکور نہیں ہے۔ حضرت عائشہؓ تو جنگ جمل کو یاد کر کر کے اتنا رویا کرتی تھیں کہ آپ کی اور معنی تر ہو جایا کرتی تھی۔

یہی وجہ ہے کہ علمائے اہل سنت نے اس فرق کو واضح طور پر بیان کیا ہے۔ مثال کے طور پر علامہ عبد الکریم شہرستانی "الملل والنحل" میں امام ابو الحسن اشعریؒ کا قول یوں نقل فرماتے ہیں:

قال لا نقول في عائشة وطلحة والزبير الا انهم رجعوا عن الخطأ

وطلحة والزبير من العشرة المبشرين بالجنة ولا نقول في معاوية و

عمر بن العاص الا انهما بغيا على الامام الحق۔

(الملل والنحل جلد اول صفحہ ۱۳۵۔ مکتبۃ الحسین، قاہرہ ۱۳۶۸ء)۔

"امام الاشعری کا قول ہے کہ ہم عائشہؓ، طلحہؓ اور زبیرؓ کے متعلق یہی کہتے ہیں کہ انہوں

نے اپنی غلطی سے رجوع کر لیا اور طلحہؓ و زبیرؓ عشرہ مبشرہ میں سے ہیں اور ہم معاویہؓ اور عمروؓ

بن عاص کے متعلق اس کے سوا کچھ نہیں کہتے کہ انہوں نے امام حق کے خلاف بغاوت کی۔"

اب یہاں امام ابو الحسن جس طرح ایک فریق کے رجوع کا ذکر کر رہے ہیں اور دوسرے کا نہیں

کر رہے، اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ امیر معاویہؓ اور حضرت عمرو بن العاصؓ

کا رجوع عن الخطا اس طرح ثابت نہیں ہے جس طرح حضرت عائشہؓ، حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ

کا ثابت ہے؟

کیا تخویف و تحریم کا غلط الزام ہے؟

البتہ میں یہ بات بار بار دہرائی گئی ہے کہ "خلافت و ملوکیت" میں حضرت معاویہؓ کے

متعلق مندرجات کو اگر درست مان لیا جائے اگر یہ چارج شیٹ درست ثابت ہو جائے

..... اگر یہ تمام جرائم ان کے سر تقویٰ دئیے جائیں، تو انہیں فسق سے کیسے بری کیا جاسکتا ہے؟

اس طرز بیان و انداز استفہام کا صاف مدعا یہ ہے گویا کہ امیر معاویہؓ کی جن غلطیوں کا ذکر اس کتاب

میں ہے وہ سب اپنے پاس سے گھڑ کر مصنف نے حضرت معاویہؓ کے سر منڈھ دی ہیں۔ میں اگرچہ

ان میں سے ایک ایک چیز کا ثبوت نقل و نقل کے ناقابل تردید دلائل کے ساتھ پیش کر چکا ہوں،

لیکن یہاں میں دوبارہ ان کا مختصر جائزہ لیے لیتا ہوں۔ عثمانی صاحب کے نزدیک اولین غلط

الزام یہ ہے کہ امیر معاویہؓ نے اپنے بیٹے کے لیے خوف و طمع کے ذرائع سے بیعت لی اور تمہیں

دیں اور قتل کی دھمکیاں دیں۔ اب میں ان کے والد صاحب اور دوسرے علماء و مؤرخین کے اقوال

درج کرنا شروع کر دوں تو بات بھی لمبی ہوگی اور شاید انہیں تاریخی روایات کہہ کر ان سے اعراض کیا جائے گا۔ اس لیے میں صحیح بخاری، کتاب المغازی، باب غزوہ خندق کی ایک حدیث مع ترجمہ یہاں دیتا ہوں:

عن ابن عمر قال دخلت على حفصة ونسواتها تنطف، قلت قد كان من امر الناس ما ترين فلم يجعل لي من الامر شيئا - فقالت الحق بهم فانهم ينتظرونك واخشى ان يكون في احتباسك عنهم فرقة فلم تدعه حتى ذهب - فلما تفرق الناس خطب معاوية قال من كان يريد ان يتكلم في هذه الامر فليطعم لنا قوته ولتصن احق به منه ومن ابیه - قال حبيب بن مسلمة فهلا اجبتہ؟ قال عبد الله فخللت حبوتي وهمرت ان اقول احق بهذه الامر منك من قاتلك واباك على الاسلام فخشيت ان اقول كلمة تفرق بين الجمع وتسفك الدماء ويحمل عني غير ذلك - فذاكرت ما اعد الله في الجنان - قال حبيب حفظت وعصمت -

”حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں حضرت حفصہؓ کے پاس گیا۔ انہوں نے فصل کیا تھا اور پانی کے قطرے ان کے بالوں سے گر رہے تھے۔ میں نے حفصہؓ سے کہا کہ لوگوں کا حال آپ دیکھ رہی ہیں۔ میرا مات و خلافت کے معاملے میں کوئی دخل نہیں رہنے دیا گیا وہ پولیس آپ ہائیں تو ہسی، لوگ آپ کے انتظام میں ہیں اور مجھے خطرہ ہے کہ آپ اگر وہاں نہ گئے تو تفرقہ پیدا ہوگا۔ حضرت حفصہؓ نے حضرت ابن عمرؓ کو اس وقت تک نہ چھوڑا جب تک کہ وہ بھی اجتماع میں چلے نہ گئے۔ جب لوگ بعد اظہار کیوں میں بیٹھ گئے تو امیر معاویہؓ نے تقریر کرتے ہوئے کہا کہ جو شخص بھی امارت یا دلی عہدے کے معاملے میں زبان کھولنا چاہتا ہے، وہ ذرا اپنا سینک تو اونچا کر کے دکھائے۔ ہم اس سے اور اس کے باپ سے بھی زیادہ امارت کے مستحق ہیں حبيب بن مسلمہ نے (جو حضرت ابن عمرؓ سے یہ رد داد سن رہے تھے) پوچھا کہ آپ نے کوئی جواب امیر معاویہؓ کو نہ دیا؟ حضرت ابن عمرؓ نے

فرمایا کہ میں نے اپنی پادروٹھیلی کی تھی اور ارادہ کیا تھا کہ میں ان سے کہوں: تم سے زیادہ حق دار امارت کا وہ ہے جس نے تم سے اور تمہارے باپ ابوسفیان سے اسلام کی خاطر قتال کیا۔ پھر میں ڈر گیا کہ میری بات سے تو اور زیادہ تفریق پیدا ہوگی، حتیٰ کہ غوریزی تک نوبت جا پہنچے گی اور میری بات سے کوئی دوسرا ہی مطلب اخذ کیا جائے گا۔ پس میں نے جنت میں اپنے اجر کو یاد کیا (اور خاموشی برتنی)۔ حبیب کہنے لگے کہ آپ نے اپنے آپ کو محفوظ کر لیا، بچا لیا۔

اس روایت کو بعض محدثین نے واقعہ حکیم اور بعض نے بیعت یربہ سے متعلق قرار دیا ہے۔ بہر کیف دونوں میں سے جو صورت بھی ہو، اس حقیقت سے انکار نہیں ہے کہ امیر معاویہؓ ایک مجمع کو خطاب کر رہے تھے اور تہدید و تحویف کے انداز میں فرما رہے تھے کہ ہم خلافت کے زیادہ حقدار ہیں، ہمارے سامنے کون ہے جو سراٹھائے؟ اس پر حضرت ابن عمرؓ جواب دینے سے رک گئے اور یہ بانٹتے ہوئے رک گئے کہ میرے جواب کو غلط معنی پر محمول کر کے مجھے بھی مدعی خلافت سمجھ لیا جائے گا اور تلوار کشی اور خون خرابے تک معاملہ جا پہنچے گا۔ پھر اس کے بعد حبیب جو امیر معاویہؓ کے خاص رفیقار میں سے تھے اور سارے حالات سے پوری طرح باخبر تھے، ان کا حضرت ابن عمرؓ سے یہ کہنا کہ آپ تو بچ گئے اور محفوظ ہو گئے، ورنہ بات کرتے تو شامت بلائے، یہ پورا سلسلہ گفتگو آخر کسی سنگین صورت حالات پر دلالت کر رہا ہے۔

اس کے بعد بھی شاید مولانا عثمانی صاحب تو یہی کہیں گے کہ ”خوف و طمع کے ذرائع“ استعمال کرنے کا الزام پہلی دفعہ مولانا مودودی نے گھڑا ہے! اسی لیے انہوں نے دلی عہدہ یربہ پر بحث کے دوران میں ایک واقعہ سے امیر معاویہؓ اور حضرت سعید بن عثمانؓ کی گفتگو کا وہ حصہ تو نقل کر دیا تھا جس میں یربہ کو دلی عہدہ سنانے کی شکایت تھی، لیکن وہ حصہ حذف کر دیا تھا جس میں یہ مذکور تھا کہ اس شکایت کے جواب میں حضرت سعید کو خراسان کی گورنری دے دی گئی تھی۔

قتل حجر اور دیت تواریث

تخلیف و تہدید کے علاوہ مولانا محمد تقی عثمانی کے خیال میں جو جرائم مولانا مودودی نے امیر معاویہؓ کے سرچھپک دیئے ہیں وہ یہ ہیں کہ امیر معاویہؓ نے حجر بن عدی جیسے زاہد و عابد صحابی کو محض حق گوئی کی وجہ سے قتل کیا، مسلمان کو کافر کا وارث قرار دینے کی بدعت جاری کی، اور دیت کے احکام میں تبدیلی کر کے آدمی دیت خود لینی شروع کر دی۔ میری گزارش یہ ہے کہ حضرت حجرؓ بن عدی کے قتل سے انکار تو عثمانی صاحب کو بھی نہیں ہے۔ باقی یہی یہ بات کہ قتل کی وجہ کیا تھی اور قتل جائز تھا یا نہیں، تو اس پر جو کچھ میں نے لکھا ہے، اس کا کوئی اطمینان بخش جواب اب تک عثمانی صاحب یا کسی دوسرے صاحب نے نہیں دیا۔ اسی طرح کوئی اس سے بھی انکار نہیں کر سکتا کہ امیر معاویہؓ نے تواریث مسلم من الکافر کا نیا قاعدہ جاری کیا اور غیر مسلم کی دیت کا آدھا حصہ وارثوں کو دینے کے بجائے خود لیا (یا بیت المال میں لیا)۔ اس چیز کو اُمت کے کسی مسلک میں قبول نہیں کیا گیا ہے، حتیٰ کہ ان کے اپنے خاندان کے ایک فرد حضرت عمر بن عبدالعزیز نے بھی اسے تبدیل کرنا ضروری سمجھا۔ اس طریقے کا خلاف کتاب و سنت ہونا میں پوری طرح واضح کر چکا ہوں۔ اس پر بدعت کا اطلاق بھی علمائے امت کر چکے ہیں۔

سب علیؓ کا مزید ثبوت

اسی طرح میں احادیث صحیحہ اور محدثین و مؤرخین کے مستند اقوال سے یہ ثابت کر چکا ہوں کہ امیر معاویہؓ اور ان کے گورنر حضرت علیؓ اور اہل بیت پر سب و شتم کرتے تھے۔ لیکن میری کسی بات کو غلط ثابت کیے بغیر پھر وہی بات دہرا دی گئی کہ مولانا مودودی نے جو الزامات امیر معاویہؓ کے سر تھوپے ہیں، ان میں یہ بھی ہے کہ انہوں نے حضرت علیؓ پر خود سب و شتم کرنے کی بدعت جاری کی۔ اس بحث میں عثمانی صاحب نے بن حجرؒ کی کا یہ قول بھی تطہیر الجنتان سے نقل کیا ہے کہ:

”صحابہ کرام کے درمیان جو واقعات ہوئے کسی کے لیے جائز نہیں ہے کہ انہیں ذکر

کر کے ان کے نقص پر استدلال کرے۔ یہ کام صرف اہل بدعت کا ہے اور بعض ان جاہل ناقلوں کا جو ہر اس چیز کو نقل کر دیتے ہیں جو انہوں نے کہیں نہ کیہ لی ہو اور اس سے اس کا ظاہری مفہوم ہی مراد لیتے ہیں، نہ اس روایت کی سند پر طعن کرتے ہیں، نہ اس کی تاویل کی طرف اشارہ کرتے ہیں، یہ بات سخت حرام و ناجائز ہے، کیونکہ اس سے فسادِ عظیم رونما ہوتا ہے اور یہ عام لوگوں کو صحابہؓ کے خلاف اُکسنے کے مترادف ہے، مالاکھ ہم تک دین کے پہنچنے کا واسطہ یہی صحابہؓ میں جنہوں نے قرآن و سنت کو ہم تک نقل کیا ہے۔

اب ملاحظہ ہو کہ یہی ابن حجر اپنی اسی کتاب "طہیر الجنان واللسان عن الخطور والتفویہ بطلب سیدنا معاویہ بن ابی سفیان میں صفحہ ۴۴ پر اسی سبب و شتم کے مسئلے میں کہا فرماتے ہیں حضرت علیؓ کے متعلق وہ کہتے ہیں:

لما وقع من الاختلاف والخروج عليه نشر من سمع من الصحابة تلك الفضائل وبثها نصحاء لامة ايضا ثم لما اشتد الخطب واشتغلت طائفة من بنی امیة بتنقیصه وسببه على النابرو واقبحهم الخوارج لعنهم الله بل قالوا بكفرة اشتغلت جها بذة الحفاظ من اهل السنة بهت فضائله حتى كثرت للامة ونصرة لاحق

”جب اختلاف رونما ہوا اور حضرت علیؓ کے خلاف خروج کیا گیا تو حضرت علیؓ کے فضائل جن صحابہ کرام نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنے تھے، انہوں نے امت کی نیر خواہی کے لیے ان فضائل کی نشر و اشاعت شروع کی۔ پھر جب حضرت علیؓ کی مخالفت میں ہم زور پکڑ گئی اور بنو امیہ کے ایک گروہ نے منبروں پر ان کی تنقیص اور سب و شتم کو اپنا مشغلہ بنایا اور خوارج نے بھی (اللہ ان پر لعنت کرے) ان مخالفین کا ساتھ دیا بلکہ حضرت علیؓ کی

۱۔ ”تقریباً یہی بات ماقلاً ابن حجر مستطانی نے فتح الباری، کتاب المناقب میں فرمائی ہے جو میں سبب علیؓ کی

بحث سابق میں نقل کر چکا ہوں۔

لہ واللہ لا احرع عنک شیئاً مما قلت بانی اسبک، ولكن موعداً وموعداً
 اللہ۔ فان كنت كاذباً قال اللہ اشدّ عقوبة۔ قدا اگر مجدی ان یكون مثلی
 مثل البغلة "خروج الرسول فلقی الحسین فاخبره بذالك السب۔ بعد
 مزیداً تمنع وتهدیداً من الحسین ان لم یخبره، فقال بل ویتامل بابیک
 وقومک وایة ما بینی و بینک ان تمسک متکبیک من لعن رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم۔۔۔۔۔ وبستد حسن ان مران قال لعبد
 الرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہما انت الذی نزل فیک والذی قال
 لوالدائیک اوف لکمّا۔۔۔۔۔ فقال له عبد الرحمن کذبت ولكن رسول
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعن اباک۔

”بزار کی روایت میں ہے کہ اللہ نے عکرم (والد مروان) اور اس کے بیٹے پر لعنت کی
 لہذا نبوی کے ذریعے سے۔ اور ثقفی اور اول کی سند کے ساتھ مروی ہے کہ جب مروان
 کو مدینے کا گورنر بنایا گیا تو وہ منبر پر ہر جمعے میں حضرت علیؑ پر سب و شتم کرتا تھا۔ پھر اس کے
 بعد حضرت سعید بن ماس گورنر بنے تو وہ سب علیؑ کا اہکاب نہیں کرتے تھے۔ پھر مروان
 کو دوبارہ گورنر بنایا گیا تو اس نے پھر سب و شتم شروع کر دی۔ حضرت حسنؑ کو اس کا علم تھا
 مگر آپ خاموش رہتے اور مسجد نبوی میں عین اقامت کے وقت داخل ہوتے (تاکہ اپنے
 والد ماجد کی ہر گوی نہ سن سکیں)۔ مگر مروان اس پر بھی راضی نہ ہوا یہاں تک کہ اس نے
 حضرت حسنؑ کے گھر میں ایچی کے ذریعے ان کو اور حضرت علیؑ کو گالیاں دلوائیں۔ ان
 ہفوات میں سے ایک یہ بات بھی تھی کہ تیری مثال میرے نزدیک نجر کی سی ہے کہ جب
 اس سے پوچھا جائے کہ تیرا باپ کون ہے، تو وہ کہے کہ میری ماں گھوڑی ہے۔ حضرت
 حسنؑ نے سن کر قاصد سے کہا کہ تو اس کے پاس جا اور اس سے کہہ دے کہ مسند کی قسم میں تجھے
 گالی دے کر تیرا گنہ ہلکا نہیں کرنا چاہتا۔ میری اہد تیری ملاقات اللہ کے ہاں ہوگی۔ اگر
 تو جھوٹا ہے تو اللہ سزا دینے میں بہت سخت ہے۔ اللہ نے میرے تانا بانا (صلی اللہ علیہ
 وسلم) کو جو شرف بخشا ہے وہ اس سے بلند و برتر ہے کہ میری مثال نجر کی سی ہو۔ ایچی نکلا

تو حسینؑ سے اس کی ملاقات ہو گئی اور انہیں بھی اس نے گالیوں کے متعلق بتایا حضرت
 حسینؑ نے اُسے پہلے تو دنگی دی کہ خبردار، جو تم نے میری بات بھی مروان تک نہ پہنچائی
 اور پھر فرمایا کہ ”اُسے مروان تو ذرا اپنے باپ اور اس کی قوم کی حیثیت پر بھی غور کر۔ تیرا
 مجھ سے کیا سروکار، تو اپنے کندھوں پر اپنے اس لڑکے کو اٹھاتا ہے جس پر رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت کی ہے۔“ اور عمدہ سند کے ساتھ یہ بھی مروی
 ہے کہ مروان نے عبدالرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہما سے کہا کہ تو وہ ہے جس کے بارے
 میں قرآن کی یہ آیت اتری ”جس نے کہا اپنے والدین سے کہ تم پر اُف ہے۔“
 عبدالرحمن کہنے لگے ”تو نے جھوٹ کہا، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیرے والد
 پر لعنت کی تھی۔“

مروان کی بدزبانی کا یہ پورا واقعہ علاوہ دیگر مورخین کے امام جلال الدین سیوطیؒ نے تاریخ
 الخلفاء میں بھی نقل کیا ہے اور متعدد دوسرے علماء نے اس کو بیان کیا ہے۔
 امیر معاویہؓ کے عہد میں حضرت علیؓ والی بیت نبیؐ پر سب و شتم کا آغاز ایک مانی ہوئی تاریخی
 حقیقت ہے اور یہ امر بھی مسلم ہے کہ مروان نے اس کام میں نہایت نمایاں حصہ لیا ہے۔
 ابن حجر کے علاوہ متعدد دوسرے مورخین نے بھی اس بات کی صراحت کی ہے کہ حضرت سعیدؓ
 بن العاص جو مدینے کے گورنر تھے، انہیں معزول کر کے مروان کو یہ عہدہ اس لیے دیا
 گیا تھا کہ حضرت سعید سب و شتم میں حصہ لینے پر رضا مند نہ تھے۔ ابن کثیر، البدایہ جلد ۸ ص ۸۳
 پر حضرت سعیدؓ کے متعلق لکھتے ہیں:

وَلَاةَ الْمَدِينَةِ هَرَبَتَيْنِ وَعَنْ لَهَا مَرَّتَيْنِ بَعَثَ ابْنُ الْحَكَمِ وَكَانَ
 سَعِيدًا هَذَا لَا يَسُبُّ عَلِيًّا وَهَرَبَ ابْنُ يَسْبَهُ۔

”امیر معاویہؓ نے انہیں دو مرتبہ مدینے کا والی بنایا اور دونوں مرتبہ مروان کے
 ہدے میں انہیں معزول کر دیا۔ یہ سعید بن العاص حضرت علیؓ پر سب و شتم نہیں
 کرتے تھے اور مروان سب و شتم علیؓ کا اور کتاب کرتا تھا۔“

یہ قول جہاں مروان کی بدگوئی واضح کرتا ہے، وہیں اس بات کو بھی ثابت کرتا ہے کہ جو

گورز سب و شتم نہیں کرتا تھا اس کی گورز مری چھن کر ایسے شخص کے سپرد کر دی جاتی تھی جو اس فعل کو سرانجام دیتا تھا۔ پھر حضرت سعیدؓ کے بارے میں منفی طور پر یہ کہنا کہ کان لایسب علیہا، صاف طور پر یہ بھی جارا ہے کہ سب علیہ کا طریقہ عام تھا، ورنہ حضرت سعیدؓ جن کا علم، تقویٰ، تدبیر اور جن کے مجاہدانہ کارنامے معروف و مشہور ہیں اور جنہوں نے نوامید کے ممتاز فرد اور حضرت عثمانؓ کے ریب ہونے کے باوجود جنگ جمل و صفین سے بالکل کنارہ کشی کی، ان کے بارے میں آخر یہ صراحت کیوں ضروری سمجھی گئی کہ وہ حضرت علیؓ پر سب و شتم نہیں کرتے تھے؟

ابن تیمیہ کے اقوال

مدیر "البلاغ" نے علامہ ابن تیمیہ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ "جن روایات سے صحابہ کرام کی بُرائیاں معلوم ہوتی ہیں، ان میں سے کچھ تو جھوٹ ہی جھوٹ ہیں اور کچھ ایسی ہیں کہ ان میں کمی بیشی کر دی گئی ہے اور ان کا اصلی مفہوم بدل دیا گیا ہے۔" اس کے بعد عثمانی صاحب پوچھتے ہیں کہ جن تاریخی روایات کی بنیاد پر مولانا مودودی آج حضرت معاویہؓ کو "حقیقی غلطی" کا مجرم قرار دے رہے ہیں کیا ابن تیمیہؒ اور دوسرے علماء ان تاریخی روایتوں سے بے خبر تھے یا اتنے کم فہم تھے کہ وہ اجتہادی غلطی اور حقیقی غلطی میں تمیز نہیں کر سکتے تھے؟ میں اس کے جواب میں امام ابن تیمیہؒ ہی کے چند اقوال پیش کرتا ہوں۔ منہاج السنہ، جلد ثانی ص ۲۱۲ پر آپ حضرت معاویہؓ کے متعلق فرماتے ہیں:

کان من احسن الناس سیرۃ فی دلائلہ و هو ممن حسن اسلامہ

ولولا محاربتہ لعلی رضی اللہ تعالیٰ عنہ وتولیۃ الملک العربیۃ کبرۃ احد

الاجنیر کما العربیۃ کرامثالہ الاجنیر۔

"امیر معاویہؓ اپنی حکومت میں اپنے طرز عمل کے اعتبار سے بہترین لوگوں میں سے

تھے اور مخلص مسلمان تھے اور اگر آپ حضرت علیؓ سے محاربت نہ کرتے اور اپنے

اقتدار میں ملوکیت کا طریقہ اختیار نہ کرتے تو کوئی شخص بھی ان کا ذکر اچھائی کے بغیر نہ

کرتا جس طرح کہ آپ جیسے دوسرے صحابہ کرام کا ذکر غیر کیا جاتا ہے۔"

پھر اسی کتاب کے جز ثالث ص ۱۶۹ پر مصنف فرماتے ہیں:

«ابوسفیان کان فیہ بقایا من جاهلیۃ العرب یکرہ ان یتولی علی الناس رجل من غیر قبیلۃ»۔

”اور ابوسفیان میں جاہلیت عرب کے بقایا موجود تھے جن کی بنا پر وہ اپنے قبیلے کے سوا کسی دوسرے شخص کا امیر بنانا پسند کرتے تھے“
آگے چوتھی جلد کے ص ۱۷۹ پر ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

«ولم یرہم احدا من الصحابة والتابعین معاویۃ بنفاق واختلافوا فی ابیہ»۔ (منہاج السنۃ النبویۃ فی نقض الشیعۃ، مطبعہ امیرہ، مصر، ۱۹۲۱ء)
”صحابہ کرام و تابعین میں سے کسی نے بھی امیر معاویہؓ پر تو نفاق کی تہمت نہیں لگائی لیکن ابوسفیان کے معاملے میں ان کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے“

اب ظاہر ہے کہ امام ابن تیمیہؒ نے جو رائے امیر معاویہؓ یا ان کے والد ماجد کے متعلق ظاہر کی ہے، وہ ایسی روایات پر توہینی نہ ہوگی جو جھوٹ ہی جھوٹ ہوں اور نہ ابن تیمیہؒ بقول عثمانی صاحب اتنے کم فہم ہو سکتے تھے کہ وہ اجتہادی فطلی کے لیے ذکر غیر کے فقدان، جاہلیت اور ملوکیت وغیرہ کے الفاظ استعمال کرتے۔

ہر بدعت و فسق منافی عدالت نہیں

ہمارے معتز منین چونکہ بعض راویوں کو شیعہ یا مبتدع کہہ کر ان کی روایات کو فوراً رد کر دیتے ہیں، اس لیے میں مناسب سمجھتا ہوں کہ اس مسئلے پر بھی مختصر بحث کر دوں کہ راوی حدیث کے کسی قول فعل پر فسق و بدعت کا اطلاق اس کی مرویات میں کس حد تک قاصر ہو سکتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ بالعموم سنت کے بالمقابل بدعت کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے اور جن فرقوں یا گروہوں کا مسلک بنیادی طور پر اہل سنت سے مختلف ہے، ان کو اہل بدعت و بدعتی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ صحابہ کرام کے دور سعادت کے بعد تابعین، تبع تابعین اور ائمہ محدثین کے ہاں اس پر اکثر بحثیں ہوتی رہی ہیں کہ اہل سنت کے ماسواہ دوسرے گروہوں کے افراد سے اخذ حدیث جائز ہے یا نہیں۔ ان بحثوں کے مطالعے سے جو حقیقت سامنے

آتی ہے وہ یہ ہے کہ جمہور محدثین اس امر کے قائل نہیں ہیں کہ اہل بدعت کی روایت کردہ احادیث کو مطلقاً رد کر دیا جائے اور ان کے کسی شخص کی کسی حدیث کو نہ لیا جائے۔ امام ذہبیؒ نے رجال حدیث کی جرح و تعدیل پر اپنی کتاب ”میزان الاعتدال“ میں جابجا اصولی بحث کی ہے۔ ابان بن تغلب جو اہل تشیع میں سے تھے اور جن کی روایات صحیح مسلم میں موجود ہیں، ان کے حالات بیان کرتے ہوئے امام ذہبیؒ فرماتے ہیں:

فان قيل كيف ساغ توثيق مبتدع وحده الثقة العدالة والاتقان،
فكيف يكون عدلاً وهو صاحب بدعة؟ فجوابه ان البدعة على ضربين
فبدعة صغرى لغتوا التشيع او التشيع بلا غلو ولا تحرق فهذا اكثير
في التابعين وتابعيهم مع الدين والرسول والصدائق فلو ذهب حديث
هؤلاء لذهب جملة من الآثار النبوية وهذا مفسدة عظيمة ثم
بدعة كبرى كالرفض الكامل والغلو فيه والخط على ابى بكر وعمر رضي الله
عنهما والدعاء الى ذلك فهذا النوع لا يحتج بهم۔

”اگر یہ کہا جائے کہ ایک مبتدع کی توثیق کیسے جائز ہوگی حالانکہ عدالت و اتقان کی شرط ثقاہت کے لیے لازم ہے، پھر ایک راوی جو صاحب بدعت ہے، وہ عادل کیسے ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بدعت دو قسم کی ہے۔ ایک تو بدعت صغریٰ ہے مثلاً تشیع میں غلو کرنا یا شیعہ ہونا مگر غالی اور کثرت شیعہ نہ ہونا تو یہ چیز تابعین اور تبع تابعین کی کثیر تعداد میں تھی باوجود اس کے کہ ان میں دین، تقویٰ اور سچائی بھی موجود تھی۔ پس اگر ان کی روایت کردہ احادیث ترک کر دی جائیں تو احادیث نبویہ کا بہت بڑا حصہ ضائع ہو جائے گا اور یہ ایک واضح مفسدہ ہوگا۔ دوسری بدعت کبریٰ ہے جس کی مثال کامل رفض اور اس میں غلو ہے جس کے حامل حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کی تعقیص کرتے ہیں اور دوسروں کو اس کی تشدد دعوت دیتے ہیں، اس قسم کے لوگوں کی روایات قابلِ محنت نہیں۔“

اس سے معلوم ہوا کہ تابعین اور تبع تابعین میں بکثرت حضرات ایسے تھے جن میں اس حد تک تشیع موجود تھا جس پر بدعت صغریٰ کا اطلاق کیا گیا ہے، اس کے باوجود چونکہ وہ صادق القول تھے

اور شیخین کی توہین نہیں کرتے تھے، اس لیے ان کی حدیث کو ترک نہیں کیا گیا، نہ ان کی عدالت و ثقاہت میں شک کیا گیا۔ بلکہ محدثین کا ارشاد یہ ہے کہ اگر ان لوگوں کی روایت کردہ احادیث قبول نہ کی جائیں تو حدیث کا بڑا ذخیرہ ایسا ہوگا جس سے ہاتھ دھونے پڑیں گے اور یہ بہت بڑی قہامت ہوگی۔

حافظ ابن حجر عسقلانی نے اپنی تصنیف نزہۃ النظر شرح نخبۃ الفکر میں جہاں راوی کے اسباب طعن پر بحث کی ہے، وہاں بدعت پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

البدعة اما ان تكون بمكفر كان يعتقد ما يستلزم الكفر او
بمفسق.... والتحقيق انه لا يرد كل مكفر ببدعة لان كل طائفة
تدعي ان مخالفها مبتدعة وقد تباعدت كفر مخالفها فلو اخذنا
ذالك على الاطلاق لاستلزم تكفير جميع الطوائف - فالمعتمد
ان الذي تردس واياته من انكر متواترا من الشرع معلوما من
الدين بالضرورة -

”بدعت کی ایک قسم کا اطلاق ایسے قول و فعل پر ہوتا ہے جس کا مرتکب یا معتقد کفر کی حد تک جا پہنچتا ہے یا پھر فسق میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں تحقیقی موقف یہ ہے کہ ہر صاحب بدعت کی روایت کو رد نہیں کیا جائے گا گو کہ اس کی تکفیر ہی کی جا رہی ہو کیونکہ ہر گروہ کا دعویٰ یہ ہے کہ اس کے مخالفین مبتدع ہیں اور ہر گروہ مخالفین سے کام لے کر اپنے مخالفین کی تکفیر کر ڈالتا ہے، تو اگر ہر ایک کا قول علی الاطلاق مانا جائے تو ہر گروہ کی تکفیر لازم آئے گی۔ پس جو قول قابل اعتماد ہے وہ یہ ہے کہ روایت صرف اس کی رد کی جائے گی جو کسی ایسے امر شرعی کا منکر ہو، جو تو اثر سے ثابت ہو یا ضروریات دین میں سے اس کا ہونا معلوم ہو۔“

حافظ ابن حجر کی تحقیق سے یہ بات واضح ہو گئی کہ کسی راوی کو اس کے ناقدین خواہ بدعت، فسق، حتیٰ کہ کفر کا مرتکب کیوں نہ قرار دے دیں جب تک وہ متواترات و ضروریات دین میں سے کسی امر کا انکار نہ کرے، اس کی حدیث کو علی الاطلاق رد نہیں کیا جاسکتا۔

اہل بدعت سے روایت

اہل بدعت کا اطلاق شیعوں کے علاوہ نواصب و خوارج اور قدریہ وغیرہ پر بھی کیا جاتا ہے۔ اب ناصبیوں کا حال یہ ہے کہ وہ حضرت علیؓ اور اہل بیت کے خلاف ایک میل اور عناد اپنے دل میں رکھتے ہیں اور خوارج کا مسلک یہ تھا کہ وہ ہر مرتکب کبیرہ کو کافر و مرتد قرار دے کر اس کی جان و مال کو بالکل حلال سمجھتے تھے۔ یہ لوگ حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ کو چھوڑ کر حضرت معاویہؓ، حضرت علیؓ اور بہت سے صحابہ کرامؓ کی تکفیر کرتے تھے، بلکہ بعض صحابہؓ ان ظالموں کے ہاتھوں محض اس بنا پر شہید ہوئے کہ وہ ان کے گمراہانہ عقائد و اعمال میں ان کی ہمنوائی پر تیار نہ تھے۔ اس کے باوجود ان گروہوں سے حدیث اخذ کی گئی ہے بلکہ خوارج کی مرقیات کو تو اس لیے قابل اعتماد سمجھا گیا کہ جب وہ جھوٹ بولنے کو موجب تکفیر سمجھتے ہیں اور جھوٹے کو واجب القتل سمجھتے ہیں تو وہ جھوٹی حدیث گھڑنے یا بیان کرنے کی ہجرات کیسے کریں گے؟ امام ابو داؤد کا یہ قول بہت مشہور ہے۔

لیس فی اہل الاہواء اسخ حدیثا من الخواص ج۔

”اہل بدعت و ہوا میں خوارج سے بڑھ کر کوئی دوسرا گروہ صحیح الحدیث نہیں ہے۔“

الکفایہ میں اس موضوع پر ایک مستقل باب موجود ہے، جس کا عنوان ہے:

ما جاء فی الاخذ من اهل البدع والاهواء والاحتجاج بروایاتهم۔

”اہل بدعت و اہوا کی مرقیات کو قبول کرنے اور انہیں حجت ماننے کے

بار سے میں۔“

اس باب میں امام شافعی کا قول منقول ہے:

تقبل شهادة اهل الاهواء الا الخطایة من الرافقة لانهم

یرون الشهادة بالزور ووافقهم۔

”اور اہل بدعت کی شہادت قبول کی جائے گی سوائے خطایہ کے جو روافض کی

ایک شاخ ہیں، کیونکہ یہ لوگ اپنے ہمنواؤں کے حق میں جھوٹی گواہی

کے قابل ہیں۔

ابن ابی لیلیٰ، سفیان ثوری اور قاسمی ابو یوسفؒ کا مسلک بھی یہی بیان کیا گیا ہے اس مسئلے پر مفصل بحث کے بعد الخطیب نے آخر میں اپنی رائے درج کی ہے جو درج ذیل ہے :

والذی یعتمد علیہ فی تجویز الاحتیاج یاخبارہم اشتہر من قبول الصحابة اخبار الخوارج وشہاداتہم ومن جرى مجراہم من الفساق بالتأویل۔ ثم استمر اس عمل التابعین والمخالفین بعدہم علی ذلک لما ساروا من تحريم الصدق وتعظیمہم الکذب وحفظہم انفسہم عن المحظورات من الافعال والکسارہم علی اهل الریث الطرائق المدامومة وسروایہم الاحادیث التي تخالف اسرارہم وتعلق بہا مخالفوہم فی الاحتیاج علیہم۔ فاحتجوا بروایة عمران بن حطان وهو من الخوارج، وعمر بن دینار وكان ممن ینہب الی القدس والتشیع وكان عکرمۃ اباضیاً وابن ابی نجیح وكان معتزلیاً وعباد الواسط بن سعید وشبل بن عباد وصیف بن سلیمان وهشام الدستوائی وسعید بن ابی عروبۃ وسلام بن مسکین وكانوا قد روت عن علقمة بن مرثد وعمر بن مرثد ومسر بن کدام وكانوا مرجئة وعبید اللہ بن موسیٰ وخالد بن مخلد وعباد الرزاق ابن ہمام وكانوا ینہبون الی التشیع فی خلق کثیر یقسم ذکرہم۔ دون اهل العلم قدیماً وحديثاً ساروا یتهم واحتجوا باخبارہم۔ فصار ذلک کالاجماع منهم وهو اکبر الحجج فی ہذا الباب وبہ یقوی الظن فی مقاربة الصواب۔

۱۔ اہل بدعت وجمہور کی مرویات کے قابل حجت ہونے کے مسئلے میں قابل اعتماد مسلک

یہی ہے کہ خود صحابہ کرام نے خوارج کی روایات و شہادت کو قبول کیا ہے اور ان جیسے لوگوں کی احادیث کو بھی لیا ہے جنہوں نے کسی تاویل کی بنا پر ارتکاب فسق کیا ہے۔ اس کے بعد تابعین اور تبع تابعین کا استمراری عمل بھی یہی رہا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ کرام و تابعین نے دیکھا کہ یہ خوارج اور اہل فسق روایت حدیث میں اتباع صدق کرتے تھے، کذب بیانی کو بڑا گناہ سمجھتے تھے، منوعات سے بچتے تھے، عادات مذمومہ اور اہل رب کو برا سمجھتے تھے اور ایسی احادیث بھی بیان کر دیتے تھے جو ان کی آراء کے خلاف پڑتی تھیں اور جن کی بنا پر ان کے مخالفین ان پر حجت قائم کر سکتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ محدثین نے عمران بن حطان سے حدیث لی ہے حالانکہ وہ خارجی تھا، عمرو بن ہارث سے بھی لی ہے حالانکہ وہ قدریہ اور اہل تشیع کی طرف مائل تھا۔ اسی طرح مکرّمہ اباضیہ میں سے تھا اور ابن ابی نجیح معتزلی تھا۔ عہد الوارث بن سعید، ثبل بن عباد، سیف بن سلیمان، ہشام دستوائی، سعید بن ابی عروبہ، سلام بن مسکین سب قدریہ میں سے تھے اور ان کی احادیث قبول کی گئی ہیں۔ علقمہ بن مرثد اور عمرو بن مرثد، مسعر بن کدام مرجئیہ تھے، عبید اللہ بن موسیٰ، خالد بن مخلد، عبد الرزاق بن ہمام اہل تشیع میں سے تھے۔ اسی طرح کے اور بہت سے لوگ تھے جن کا ذکر باعث طوالت ہے۔ اہل علم نے ہر زمانے میں ان لوگوں کی روایات کو مدقن کیا ہے اور ان سے حجت و استدلال کیا ہے اور اس پر ایک طرح کا اجماع ہو گیا ہے جو اس مسئلے میں سب سے بڑی دلیل ہے اور اس مسلک کے اقرب الی الصواب ہونے کو تقویت پہنچاتی ہے۔ (الکفایہ ص ۱۲۵)

جن حضرات نے کتب رجال سے مراجعت محض "خلافت و ملوکیت" کے شوق و محافت میں نہیں کی اور جن کی نگاہ محض و اقدری و ابو مخنف کے تراجم ہی تلاش نہیں کرتی رہی، بلکہ جنہوں نے ابن مدینہ و رواۃ حدیث کا کچھ مزید مطالعہ بھی کیا ہے، وہ اس سے بے خبر نہیں ہو سکتے کہ عمران بن حطان جن کا ذکر

۱۰ یہ خوارج کے ایک احمدال پسند گروہ کا نام ہے۔

۱۱ عمران بن حطان (مت ۹۰ھ) کا شمار خوارج کے شیوخ و ائمہ میں کیا جاتا ہے۔ اس نے حضرت عائشہؓ (باقی بر ص ۴۳۳)

ادھر ہوا۔ یہ وہ صاحب ہیں جنہوں نے ابن الجهم قاتل علیؑ کی شان میں ایک باقاعدہ قصیدہ لکھا تھا۔
 ہشام الدستوائی قدر یہ فرقے سے تعلق رکھتا تھا اور صحاح ستہ کی ہر کتاب میں اس کی احادیث
 مروی ہیں۔ قدر یہ کا عقیدہ ہے کہ ہر انسان اپنے ارادہ و عمل میں غیر محدود و آزادی و قدرت رکھتا
 ہے۔ اگر کوئی شخص فقط امام سیوطی کی ”تدریب الراوی فی شرح تقریب النوادی“ پڑھ لے تو
 اُسے معلوم ہو جائے گا کہ صحیحین کے راویوں میں خارجی، شیعہ، ماصبی، مرجئی، قدری غامبی تعداد
 میں موجود ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ محدثین نے بالعموم یہ پابندی لگائی ہے کہ اہل بدعت میں سے جو
 اپنے نظریات کا داعی نہ ہو، اس سے روایت لی جائے، لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ داعیہ اور
 غیر داعیہ کی تفریق ایک اضافی شے ہے اور ایسے شخص کا تصور عقلاً محال ہے جو اپنے عقیدہ و
 مسلک کی کسی وجہ میں تبلیغ نہ کرتا ہو۔ اگر ایسا ہوتا تو ان راویوں کے بارے میں سرے سے
 یہ بات مذکور و معلوم ہی کیسے ہوتی کہ وہ مبتدعانہ عقائد کے حامل تھے۔ چنانچہ ان میں سے متعدد
 مثلاً یہی عمران اپنی خارجیت کا داعی تھا اور اس کا قصیدہ بھی اس کی دعوت ہی کا مظہر تھا۔ مدیر البلاغ

(بقیہ حاشیہ ص ۴۳) اور حضرت ابو موسیٰ وغیرہ سے احادیث روایت کی ہیں جو بخاری، ابوداؤد اور نسائی میں مروی
 ہیں۔ عمران نے عبد الرحمن بن الجهم قاتل علیؑ کی مدح میں جو قصیدہ لکھا ہے، اس کے تین اشعار یہ ہیں:

یا خربة من ثقی ما اساد بها إلا لیبلغ من ذی العرش رضوانا

”ثقی“ ابن الجهم کی اس تائید مزید کیا کہنے؟ اس کلمے کا مقصود من عرش کے، مگر رضامندی حاصل کرنا تھا۔

اتی لا ذکرہ يوماً فاحسبہ اوفی البریة عند اللہ میزاننا

”میں سن بن بھی قاتل علیؑ کو یاد کرتا ہوں، تو میں اُسے عند اللہ ساری دنیا سے بھرپور اجر کا حقدار سمجھتا ہوں۔“

اکیرو بقوم بطون الطیر اقبرهم لم یخلطوا دینہم بغیا وعدوانا

”یہ میری خواجہ کی قوم کتنی معزز ہے کہ پرندوں کے پیٹ ان کی قبریں مٹی میں رہنی لڑائیوں میں کام آتے ہیں اور جنگلی

پرندے ان کی ہڈیاں نوچتے ہیں، اور ان لوگوں نے اپنے دین میں فنی وعدوان کا آمیزش نہیں ہونے دی۔“

یہ اشعار البدایہ، مقتل علیؑ، الکامل لمبرد وغیرہ میں منقول ہیں۔

جو عدالت اور بدعت و فسق کے مابین کلی منافات ثابت کرنا چاہتے ہیں، معلوم نہیں اس سوال کا کیا جواب دیں گے کہ ایسے راویوں کی روایات کتب صحاح میں کیسے راہ پا گئیں؟ مگر میرے نزدیک اس کا جواب بالکل سیدھا اور واضح ہے جسے پہلے بھی بیان کر چکا ہوں۔ جواب یہ ہے کہ یہ لوگ اپنے غلط رجحانات و میلانات کے باوجود صادق الحدیث تھے، ان کی عام روش تقویٰ و تدبیر اور ثقاہت و دیانت پر مبنی تھی۔ اس لیے ان کی روایات کو بلا تاویل قبول کیا گیا۔ محدثین رحمہم اللہ نے جتنی محنت، ہرزسی و دیدہ ریزی کے ساتھ ان لوگوں کے حالات کی چھان بین کی ہے صفحہ ہستی پر کسی ایک انسانی گروہ نے کسی دوسرے گروہ کے حالات کو اس تفحص و تفتیش کے ساتھ نہیں جانچا۔ جہاں انہیں ذرہ برابر بھی شبہ ہوا کہ راوی کے نظریات و عملیات اس کی روایت فی الحدیث کو متاثر کر سکتے ہیں، اس کو ترک کر دیا گیا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی دوسری طرف جب یقین یا ظن غالب حاصل ہو گیا کہ راوی کا ذب یا متساہل نہیں تو بغیر کسی دغدغہ کے اس کی روایت کو قبول کیا گیا۔ چنانچہ رجال کی کتابوں میں بے شمار راوی ہیں جن کے ساتھ درج ہے:

ثقة وكان مرجيا۔ صدوق الا انه يروي الاسرار جلد۔ لم يتهمه احد وكان ينسب الى الخوارج والقول بالقدر۔ احتج به الجماعة وكان يجالس قومًا ينالون من علي۔ ثقة الا انه يتشيع۔ امام مالک اسماعیل بن ابان کے بارے میں فرماتے ہیں:

كان ماثلا عن الحق الا انه كان لا يكذب في الحديث۔

”وہ حق سے منحرف ہے مگر حدیث میں جھوٹ نہیں بولتا۔“

امام بخاریؒ نے مروان کی حدیث نقل کی ہے اور ساتھ عروہ بن زبیرؒ کا قول درج کیا ہے:

ان مردان كان لا يتهم في الحديث۔

”مردان روایت حدیث کے معاملے میں مورد تہمت نہیں ہے۔“

۱۔ ثقہ تھا حالانکہ مرجی تھا۔ استباز تھا مگر ارجاء کا قائل تھا اور ارجاء کی ایک قسم یہ ہے کہ اقرار ایمان کے بعد کافرانہ اعمال و کبائر ضرور سامان نہیں ہوتے۔ اُسے کسی نے تہم نہیں کیا حالانکہ وہ حاجت و قدرت سے نعت رکھتا تھا۔ محدثین کے ایک گروہ نے اس کی احادیث سے استناد کیا ہے حالانکہ وہ نامیوں سے مصاحبت رکھتا تھا۔ ثقہ تھا مگر شیعہ تھا۔

عدالت صحابہ کی صحیح تعریف

میں نے اپنی بحث میں پوری طرح واضح کر دیا تھا کہ امیر معاویہؓ یا کسی دوسرے صحابی کی کوئی خطا خواہ وہ کتنی ہی بڑی ہو اگر وہ صحیح نقل کے ساتھ ثابت ہو، تو اس کے بیان سے عدالت صحابہ کا اصول ہرگز مجروح نہیں ہوتا، کیونکہ عدالت صحابہ کا صحیح مفہوم جیسا کہ مولانا مودودی نے بھی بیان کر دیا ہے، یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے یا آنحضرتؐ کی طرف کوئی قول و فعل منسوب کرنے میں کسی صحابی نے کبھی راستی سے ہرگز تجاوز نہیں کیا ہے۔ صحابہ کرام کے عدول ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تمام صحابہؓ بے خطا تھے اور ان میں کا ہر فرد ہر قسم کی بشری کمزوریوں سے بالاتر تھا اور کسی نے کبھی کوئی غلطی نہیں کی ہے۔ میں نے اس کے ساتھ اس امر کی بھی وضاحت کر دی تھی کہ صحابہ کرام کی عدالت کا تعلق روایت حدیث سے ہے اور راوی حدیث کے ثقہ و عادل ہونے کا مفہوم بھی محدثین کے نزدیک یہ ہے کہ اس کی زندگی بحیثیت مجموعی اور غالب احوال کے لحاظ سے خیر و صلاح پر مبنی ہو اور اس سے کذب فی الحدیث کا خدشہ نہ ہو، گو اس کے عقیدہ و عمل میں فسق یا بدعت کا کوئی پہلو ہی کیوں نہ موجود ہو۔ میں نے اپنی ہر بات کی تائید میں متعدد اقوال بھی نقل کر دیئے تھے۔ لیکن عثمانی صاحب نے حسب عادت میری گزارشات کو پس پشت ڈالتے ہوئے پھر اپنی ہی باتوں کو دہرا دیا ہے۔ انہوں نے عدالت صحابہ کے پھر وہی مین من گھڑت مفہوم بیان کرتے ہوئے پوچھا ہے کہ مولانا مودودی ان میں سے کون سا مفہوم درست سمجھتے ہیں؟ یہ ایک طالب علم اور طالب حق کا نہیں بلکہ تعقیب جوایم کے کسی انسپکٹر یا داروغہ کا سا طریقہ ہے کہ وہ مین الزامات یا مزعومات اپنی طرف سے وضع کرے اور پھر ملزم سے پوچھے کہ تم ان میں کس کے قائل یا فاعل ہو۔ مولانا مودودی نے جب عدالت صحابہ کے متعلق اپنا موقف صراحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے اور میں نے دلائل و شواہد سے اس کی تائید و تشریح بھی کر دی ہے تو ہم پر صرف اپنے قول کی ذمہ داری ہے نہ کہ دوسروں کے ان اقوال کی جو ہماری طرف منسوب کر دیئے جائیں۔ مولانا مودودی نے صرف مثبت طور عدالت صحابہ کی

صحیح تعریف ہی بیان نہیں کی بلکہ جو تعریف ان کے نزدیک صحیح نہیں، اسے بھی واضح کر دیا ہے۔
ان کے اپنے الفاظ یہ ہیں :

”صحابہ کی عدالت کو اگر اس معنی میں لیا جائے کہ تمام صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پورے وفادار تھے اور ان سب کو یہ احساس تھا کہ حضور کی سنت و ہدایت امت تک پہنچانے کی بھاری ذمہ داری ان پر عائد ہوتی ہے، اس لیے ان میں سے کسی نے کبھی کوئی بات حضور کی طرف غلط طور پر منسوب نہیں کی ہے تو الصحابة کلام عدول کی یہ تعبیر بلا استثناء تمام صحابہ پر راست آئے گی۔ لیکن اگر اس کی یہ تعبیر کی جائے کہ بلا استثناء تمام صحابہ اپنی زندگی کے تمام معاملات میں صفت عدالت سے کلی طور پر مشغف تھے، اور ان میں سے کسی سے کبھی کوئی کام عدالت کے منافی صادر نہیں ہوا، تو یہ ان سب پر راست نہیں آسکتی۔ بلاشبہ ان کی بہت بڑی اکثریت عدالت کے اونچے مقام پر فائز تھی مگر اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان میں ایک بہت قلیل تعداد ایسی بھی تھی جن سے بعض کام عدالت کے منافی صادر ہوئے ہیں۔ اس لیے الصحابة کلام عدول کی دوسری تعبیر بطور کلیہ بیان نہیں کی جاسکتی۔ مگر اس کے کلیہ نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ حدیث کے روایت کے معاملے میں ان میں سے کوئی بھی ناقابل اعتماد ہو، کیونکہ اس قول کی پہلی تعبیر بلاشبہ کلیہ کی حیثیت رکھتی ہے اور اس کے خلاف کبھی کوئی چیز نہیں باقی گئی۔“

(خلافت و ملوکیت صفحہ ۳۰۳-۳۰۴)

مزید تائیدی اقوال

اب جو شخص سیدھی بات میں سے ٹیڑھ نکالنے کا شوقِ فضول نہ رکھتا ہو، اس کے لیے اس تصریح کے بعد اعتراض کی کیا گنجائش رہ جاتی ہے؟ جو کچھ مولانا مودودی نے کہا ہے، اس کی تائید مزید کی خاطر میں مولانا مناظر احسن صاحب کی ایک عبارت پیش کرتا ہوں۔ وہ فرماتے ہیں :

”صحابہ کرام کی بھی جماعت میں ہر قسم کے لوگ تھے یعنی اعلیٰ، اوسط، ادنیٰ مدارج میں ان کو بھی تقسیم کیا جاسکتا ہے جیسے ہر جماعت کے افراد میں یہ تقسیم جاری ہوتی ہے۔ تاہم یہ مسلم تھا کہ پیغمبر کے سوا کوئی بشر چونکہ معصوم پیدا نہیں کیا جاتا، اس لیے نہ اُس زمانے میں، نہ اس کے بعد اس وقت تک کسی طبقہ کے صحابیوں کو معصوم قرار دینے کا عقیدہ کبھی مسلمانوں میں پیدا ہوا، اور غیر معصوم ہونے کی وجہ سے جس قسم کی بھی کمزوریاں اس جماعت کے بعض افراد سے سرزد ہوئی ہیں بغیر کسی جھجک کے مسلمان ہمیشہ ان کا تذکرہ زبانی بھی اور کتابوں میں بھی کرتے چلے آئے ہیں یا خود سوچے حضرت ماعز اسلمی یا نعمان بن عمر و انصاری یا مغیرہ بن شعبہ یا وحشی یا عمرو بن عاص یا خود امیر معاویہ وغیرہم حضرات (رضی اللہ تعالیٰ عنہم) کی طرف حدیث دیر، تاریخ وغیرہ کی کتابوں میں کون کون سی باتیں نہیں منسوب کی گئی ہیں اور یہ تسلیم کر کے منسوب کی گئی ہیں کہ واقعی ان لغزشوں میں وہ مبتلا ہوئے تھے۔ جرائم جنہیں ہم کہا کر کہہ سکتے ہیں، یہ واقعہ ہے، ان کی شاید ہی کوئی قسم ہوگی جو اس فہرست میں نظر نہ آتی ہو۔ مگر ہجرت ہوتی ہے کہ ان ہی صحابیوں کی طرف جہاں تک میرے معلومات ہیں، اس جرم کے انتساب کی جرأت کسی زمانہ میں نہیں کی گئی کہ جان بوجھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کسی صحابی نے کوئی غلط بات منسوب کر دی ہو“ (تدوین حدیث، مولانا سید مناظر احسن گیلانی، ص ۳۲ تا ۴۲، ۱۳۷۷ھ)

یہ امر بھی قابلِ وضاحت ہے کہ مولانا گیلانی مرحوم ایک نامور دیوبندی عالم ہیں اور ان کی یہ کتاب ادارہ مجلس علمی، کراچی نے شائع کی ہے۔ یہ مجلس دیوبند کے چیدہ علماء و فضلاء پر مشتمل ہے جو ڈابھیل، مصر اور کراچی سے بڑی اہم تالیفات کی اشاعت کا اہتمام کر چکی ہے۔

اب ایک طرف یہ حضرات خود ایسی کتابیں چھاپتے ہیں اور پھیلاتے ہیں جن میں یہ سب باتیں درج ہیں اور جو لوگ چھاپنے میں شریک نہیں وہ کم از کم ان سے غصہ بھرے کام لیتے ہیں اور دوسری طرف وہ ہماری بات پر نکتہ آفرینیاں اور گمراہ کن فیسوفیاں سامنے لاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تمہاری تعریف عدالت سے فلاں اور فلاں بات صاف نہیں ہوتی اور تم اگر ہماری تین تعریفات عدالت کو درست نہیں سمجھتے تو کوئی چوتھی تعریف پیش کر دو جو ہمارے لیے قابل قبول ہو ورنہ تمہاری بات ناقابل بیان حد تک خطرناک ہے۔ اس ساری صورت حال کو دیکھتے ہوئے یہ مشکل سے باور کیا جاسکتا ہے کہ ہمارے خلاف یہ مجاہدہ خالص خدا ترسی اور بے لوثی کے جذبے سے ہو رہا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ عدالت صحابہ اور عدالت روادۃ حدیث کی جو تعریف مولانا مودودی اور میں نے پیش کی ہے، وہ نہایت جامع و مانع تعریف ہے۔ اس میں کوئی الجھن نہیں اور اس سے ہر بات صاف ہو جاتی ہے۔ محدثین کے نزدیک یہ ایک مانی ہوئی تعریف ہے جس کے حق میں بکثرت اقوال پیش کیے جاسکتے ہیں۔ مثال کے طور پر مولانا عبدالسلام ندوی اپنی کتاب ”اسوۃ صحابہؓ کے منہ پر فرماتے ہیں:

”یہ کسی محدث کا دعویٰ نہیں کہ صحابہ کوئی کام انصاف کے خلاف نہیں کر

سکتے، ان سے کوئی فعل تقویٰ و طہارت کے خلاف صادر نہیں ہو سکتا، وہ

انبیاء کی طرح معصوم ہیں یا وہ تمام گناہوں سے محفوظ ہیں۔ بلکہ ان کا مقصد

صرف یہ ہے کہ کوئی صحابی روایت کرنے میں دروغ بیانی سے کام نہیں

لیتا۔

محدثین متقدمین کی متعدد آراء راویان حدیث کی عدالت کے متعلق میں پہلے نقل کر چکا

ہوں۔ اس پر ایک کا اضافہ اور کیے دیتا ہوں۔ امام ابو حاتم محمد بن حبان اپنی صحیح (ابن حبان)

میں عدالت کی تعریف یوں فرماتے ہیں:

العدالة في الانسان هو ان يكون اكثر احواله طاعة الله -

لا كما متي لم يجعل العدل الا من لم يوجد فيه معصية بحال اذا نا

ذلك الى ان ليس في الدنيا عدل، اذا الناس لا تخلوا احوالهم من مرد

خلل الشیطان فیہا۔ بل العدل من کان ظاہر احوالہ طاعة الله
والذی ینال العدل من کان اکثر احوالہ معصیۃ الله۔

”انسان میں صفت عدالت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے اکثر احوال
اطاعت الہی پر مبنی ہوں۔ یہ اس لیے کہ اگر ہم عادل و راستباز صرف اس کو قرار
دیں جس سے کسی حالت میں حدودِ معصیت نہ ہو تو ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ دنیا
میں کوئی عادل ہی نہیں کیونکہ انسانوں کے حالات شیطان کی دراندازی سے خالی
نہیں ہوتے۔ بلکہ عادل وہ شخص ہے جس کے ظاہر حالات میں بندگیِ رب موجود
ہو اور غیر عادل وہ ہے جس کے اکثر احوال زندگی اللہ کی نافرمانی میں بسر ہوں“
(صحیح ابن حبان، تحقیق احمد محمد شاگر، دارالمعارف مصر، ۱۳۷۲ھ)

یہ عدالت کی ایک اصولی تعریف ہے جو ہر زائدی حدیث پر حاوی ہے خواہ وہ صحابی
ہو یا غیر صحابی۔ میں پوچھتا ہوں کہ امیر معاویہؓ، کسی دوسرے صحابی، یا کسی دوسرے راوی کی
دس یا پندرہ خطاؤں یا گناہوں کی بنا پر کیا یہ لازم آسکتا ہے کہ ان کے اکثر احوال میں معصیت
پائی جائے یا ہم نے کیا ایسی کوئی بات کہی ہے کہ ہماری یا دوسروں کی بیان کردہ خطاؤں
کی بنا پر فلاں صحابی رسول (معاذ اللہ) غیر عادل ہو گئے ہیں اور ان کی زندگی پر معصیت کا
غلبہ ہو گیا ہے۔ اگر ان میں سے کوئی بات بھی واقعی اور صحیح نہیں اور یقیناً نہیں ہے تو پھر یہ
ہنگامہ آرائی اور خامہ فرسائی آخر کس بات پر ہے؟

جناب عثمانی صاحب نے اپنی دونوں مرتبہ کی بحث میں ”پالیسی“ کے لفظ کو بھی بار بار
گھسنے گھسانے کی کوشش کی ہے۔ دراصل مولانا مودودی نے دورِ بنی امیہ پر بحث کرتے
ہوئے لکھا تھا کہ اس دور میں فلاں فلاں پالیسی اختیار کی گئی اور ان میں سے بعض کا آغاز امیر
معاویہؓ کے عہد سے ہوا۔ یہ لفظ چونکہ انگریزی کا ہے اس لیے ہمارا مذہبی طبقہ جو انگریزی الفاظ
سے زیادہ مانوس نہیں ہے، ان کے لیے یہ لفظ خواہ مخواہ بدنام اور وحشتناک دکھائی دے
گا۔ لیکن یہ لفظ اُس طرزِ عمل یا طریقہ و ضابطہ کے مترادف ہے جو کسی خاص معاملے میں اختیار
کیا جائے۔ اگر مولانا مودودی نے یہ لفظ استعمال کیا ہے کہ بنو امیہ یا امیر معاویہؓ اور ان کے

عقال نے یہ پالیسی اختیار کی تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ساری زندگی دن رات بس یہی کام کرتے رہتے تھے بلکہ مطلب صرف یہ ہے کہ فکال مسئلے میں انہوں نے یہ قاعدہ یا ضابطہ اختیار کیا، مثلاً منبروں پر عن طعن کیا یا مسلمان کو کافر کا وارث بنایا یا زیاد کو ابوسفیان کا بیٹا قرار دیا۔ لیکن عثمانی صاحب کی دہاندگی ملاحظہ ہو کہ وہ اس کا مطلب یہ لیتے ہیں کہ امیر معاویہؓ نے گناہوں کو اپنی ”پالیسی“ بنالیا تھا جس سے امیر معاویہؓ کا فاسق ہونا لازم آتا ہے، اس لیے تم یا تو یہ کہو کہ حضرت معاویہؓ فاسق تھے یا یہ مانو کہ جو الزام مولانا مودودی نے ان پر لگائے ہیں وہ درست نہیں۔ یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ یہ الٹی میٹم صرف ہمارے حصے میں آتا ہے یا ان تمام بزرگوں کو بھی اس کا کچھ حصہ رسد پہنچتا ہے جو سلف سے خلف تک وہی باتیں کہتے اور پھیلاتے چلے آئے ہیں اور ان میں عثمانی صاحب کے اکابر و اقارب بھی شامل ہیں؟

پھر یہ بھی ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ بعض اوقات ایک آدمہ واقعہ سے ایک اصولی نتیجہ اخذ کر کے اس دور کے متعلق ایک عمومی بات کہہ دی جاتی ہے اور یہ کوئی نرالا جملہ نہیں ہے جس کا ارتکاب تنہا مولانا مودودی ہی نے کیا ہو۔ میں پہلے بیان کر چکا کہ صرف یزید کو ولی عہد بنا دینے پر ابن حجر کی نے امیر معاویہؓ کے متعلق یہ لکھ دیا کہ طریق ہدیٰ ان کی آنکھوں سے اوجھل ہو گیا۔ مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے اسی ولی عہد کی کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ خلافت کا سلسلہ جب امیر معاویہؓ پر پہنچتا ہے تو خلافت راشدہ کا رنگ نہیں رہتا، ملوکیت کی صورتیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اب اعتراض کرنے کو یہ کہا جاسکتا ہے کہ بیٹے کو اپنا جانشین نامزد کرنا بس ایک انفرادی واقعہ ہے جو زندگی بھر میں ایک ہی مرتبہ پیش آیا۔ یہ کوئی مستقل پالیسی تو نہ تھی۔ پھر امیر معاویہؓ پر محض اس ایک واقعہ کو بنیاد بنا کر ایسا سنگین الزام کیسے عائد ہو سکتا ہے کہ وہ طریق ہدایت کھو بیٹھے اور ان کی حکومت ملوکیت کے رنگ سے رنگین ہو گئی۔ مولانا محمد انور شاہ صاحب کشمیری کے تلمیذ رشید مولانا سید احمد رضا صاحب بجنوری اپنے فاضل مرحوم استاذ کے اقادات صحیح البخاری کے ایک مقام پر جنگِ صفین کے حالات پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنے تمام دورِ خلافت میں منہاج نبوت پر قائم رہے۔
حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے دوسرے طریقے استعمال کیے، زمانہ اور زمانے
کے لوگوں کے حالات تیزی کے ساتھ خرابی کی طرف بڑھ رہے تھے، اس
لیے خلافت علی منہاج النبوت سے زیادہ کامیابی دنیوی سیاست کے لیے
مقدر ہو چکی تھی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ آخر عمر تک دین اور دینی سیاست کو
کامیاب بنانے کی جان توڑ مساعی میں مشغول رہے۔ ان پر ہر اگلا دور کچھلے دور
سے زیادہ سخت اور صبر آزما آیا، مگر وہ کوہِ استقامت بنے ہوئے مصائب
و آلام کو خندہ پیشانی سے برداشت کرتے رہے ۛ

(الانوار الہادی شرح صحیح البخاری، جلد دوم، ۳۹، مکتبہ ناشر العظیم، بجنور، مطبوعہ یونیورسٹی، بار دوم)

یہاں حال صرف جنگِ صفین کا بیان ہو رہا ہے اور اس میں امیر معاویہؓ کی غلطی محمد تقی
صاحب کے نزدیک اجتہادی غلطی ہو گئی لیکن مولانا سید احمد رضا صاحب کہہ رہے ہیں کہ امیر
معاویہؓ نے منہاج نبوت پر قائم رہنے کے بجائے ”دوسرے طریقے“ اختیار کیے، ان کی سیاست
دنیوی سیاست تھی جب کہ حضرت علی کی سیاست دینی سیاست تھی۔ اب مولانا مودودی نے
چند ثابت شدہ تاریخی واقعات و حقائق بیان کر کے اگر بنو امیہ کے دورِ ملوکیت کے متعلق یہ
لکھ دیا کہ اس میں سیاست دین کے تابع نہیں رہی تھی اس کے تقلید سے ہر جائز و ناجائز طریقے
سے پورے کیے جاتے تھے اور کتاب و سنت کے احکام کی خلاف ورزی ہوتی تھی تو اس
سے آنسو کون سا کفر لازم آتا ہے؟

نرالی منطق

”خلافتِ ملوکیت“ میں عہدِ معاویہؓ کے جو واقعات بیان ہوئے ہیں، محمد تقی صاحب
نے فقط ان کی تاویل و تردید ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ ایک قدم آگے بڑھ کر یہ سوال بھی پیدا
کیا ہے کہ ان گناہوں کا مرتکب فاسق کیوں نہیں ہوتا اور مولانا مودودی نے جو کچھ امیر معاویہؓ
کے بارے میں لکھا ہے اگر اسے صحیح مان لیا جائے، تو لازماً یہ ماننا پڑے گا کہ وہ فاسق تھے
اور اس سے الصحابة کلامِ عدول کا عقیدہ سلامت نہیں رہ سکتا اور اس عقیدے پر کیا

موقوف ہے، اسلام کے سارے عقائد اور سارے احکام ہی خطرے میں پڑ جاتے ہیں۔ اپنی بات کی سچ اور کج بکشی کرنے کی یہ ایک عبرتناک مثال ہے۔ عثمانی صاحب کی یہ ایک عجیب عادت ہے کہ وہ دوسرے کی بات کو نہایت بھیانک بنا کر اس سے بدترین نتائج و مطالب اخذ کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور پھر محاسب بن کر کہتے ہیں کہ اب ان سب کو مانو یا سب کا انکار کرو۔ پھر ان کی دوسری عادت یہ ہے کہ بعض الفاظ کو خواہ مخواہ توراتناک بنائے ہیں، بے بنیاد دعوے کرتے ہیں، غلط قسم کی تہمتی اور چیلنج دیتے ہیں اور اس طرح اپنے دماغی کے ہال میں خود ہی پھنستے ہیں اور اپنے استدلال کے تانے بانے میں الجھ کر رہ جاتے ہیں۔

مولانا مودودی نے امیر معاویہؓ کے بعض افعال کے لیے بدعت کا لفظ استعمال کر دیا تو عثمانی صاحب میں اسے پکڑ کر بیٹھ گئے اور اپنے قلم کی سیاہی سے اسے ہولناک بنانے اور اس کو طرح طرح کے معافی پہناتے گئے۔ پھر فرمایا کہ کسی فرد بشر کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ امیر معاویہؓ کے کسی فعل کو بدعت کہے اور چودہ سو سال میں یہ گناہ کسی سے سرزد نہیں ہوا پہلی مرتبہ مولانا مودودی نے اس جرم کا ارتکاب کیا ہے۔ اس پر میں نے مجبور ہو کر کچھ حوالے بڑے بڑے ائمہ سلف کے پیش کیے جنہوں نے امیر معاویہؓ کے بعض اعمال پر بدعت کا اطلاق کیا اور ایسے حوالے مزید بھی پیش کیے جاسکتے ہیں فسق یا فاسق کا لفظ مولانا مودودی نے حضرت معاویہؓ یا دوسرے کسی صحابی کے متعلق ہرگز استعمال نہیں کیا بلکہ یہاں تک لکھا کہ چند معاملات میں عدالت کے منافی کام کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کرنے والے کی عدالت کی نفی ہو جائے اور وہ عادل کے بجائے فاسق قرار پائے، دران حالیکہ اس کی زندگی میں مجموعی طور پر عدالت پائی جاتی ہو۔ مگر افسوس صد افسوس کہ امیر معاویہؓ کے نادان دوست یا پھر ہمارے عقلمند کرم فرما کسی طرح ہمارا پیچھا نہیں چھوڑتے اور برابر یہ رٹ لگاتے چلے جا رہے ہیں کہ جو الزامات تم نے امیر معاویہؓ پر عائد کیے ہیں وہ فسق ہیں اور انہیں درست مان لینے کے بعد امیر معاویہؓ کو فاسق ضرور کہا جائے گا۔ پھر طرفہ تماشایہ بھی ہے کہ حضرت معاویہؓ اور فسق و بغاوت والی بحث میں اپنی کتاب کے

صفحہ ۲۱۳ پر محمد تقی صاحب خود یہ بھی فرما رہے ہیں کہ ”یہ بات اہل علم سے مخفی نہیں ہے کہ کسی فعل کا فسق ہونا، اس کے فاعل کے فاسق ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔ اجتہاد میں اختلاف میں ایک شخص کا عمل دوسرے کے طریقے کے مطابق فسق ہوتا ہے لیکن اسے فاسق نہیں کہا جاتا۔ محمد تقی صاحب بھی بغض اہل علم میں سے ہیں اور جو نکتہ وہ بیان فرما رہے ہیں، وہ ان سے بھی مخفی نہ ہوگا۔ اگر اسی کی روشنی میں وہ دوبارہ اپنی اور ہماری بات پر غور کریں تو سارا درد سر ختم ہو سکتا ہے۔ جب وہ خود فرما رہے ہیں کہ ایک کا عمل دوسرے کے نزدیک فسق ہوتا ہے مگر اس کا عامل فاسق نہیں ہوتا تو پھر امیر معاویہؓ کی جانب کو فسق ہی منسوب کیوں نہ ہو جائے، وہ غیر عادل کیسے ہو جائیں گے؟

شاہ عبدالعزیز کا موقف

بہر کیفیت مولانا مودودی نے چونکہ اپنی کتاب کے کسی مقام پر کسی صحابی کی طرف فسق کی نسبت نہیں کی، اس لیے یہ کہنا نہایت بے جا حکم ہے کہ وہ یا ان کی طرف سے کوئی دوسرا جواب یا صفائی پیش کرے کہ آیا مولانا مودودی کے نزدیک امیر معاویہؓ عادل ہیں یا فاسق ہیں؟ البتہ میں نے اپنی بحث میں یہ بات بھی کہہ دی تھی کہ بدعت یا فسق کے الفاظ کوئی گالی یا سب و شتم کے الفاظ نہیں ہیں بلکہ علمی مباحث میں سنت کے مقابلے میں بدعت اور طاعت کے مقابلے میں فسق کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور امیر معاویہؓ کے لیے لفظ فسق کے استعمال ہونے کی دو مثالیں اس مقام پر پیش کی تھیں۔ اس پر پھر عثمانی صاحب نے حسب دستور اعتراض کیا ہے اور لکھا ہے کہ ”کوئی شخص اہل سنت میں سے کسی ایک عالم کا قول کہیں دکھائے جس نے امیر معاویہؓ کو فاسق قرار دیا ہو۔ کسی نے بھی یہ جرات آج تک نہیں کی اور بغرض محال شاہ عبدالعزیز یا امیر سید شریف جرجانی اس کے خلاف کوئی رائے ظاہر کرتے ہیں تو جمہور امت کے مقابلے میں ان کا قول ہرگز مقبول نہ ہوگا۔“ شاہ عبدالعزیز صاحب نے امیر معاویہؓ کے متعلق کہا تھا کہ ان کے بارے میں انتہائی بات یہ ہے کہ وہ مرتکب کبیرہ اور باغی ہوں اور فاسق لعنت کے لائق نہیں ہوتا۔ عثمانی صاحب کا فرمان یہ ہے کہ شاہ صاحب یہاں اپنا مسلک بیان نہیں کر رہے، بلکہ علیٰ سبیل التسلیم یہ کہہ رہے ہیں کہ اگر انہیں فاسق بھی مان لیا جائے، تب بھی ان پر لعن طعن جائز نہیں۔ یہاں پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر

فسق یا فاسق کا لفظ ایسا ہی خطرناک ہے تو پھر ایک مفروضے کے طور پر بھی اس کی نسبت امیر معاویہؓ کی جانب نہیں ہونی چاہیے اور یہ کہتا بھی تو ہیں صحابہ کے مترادف ہونا چاہیے کہ اگر فسق کا صدور حضرت معاویہؓ سے مان لیا جائے، تب بھی یہ موجب لعن طعن نہیں ہے۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ گر یہ شاہ صاحب کا اپنا مسلک نہیں ہے تو انہوں نے خود تحفہ اشاعرہ میں بار بار حضرت علیؓ کے مقابل میں کے متعلق بطلان اعتقادی اور فسق اعتقادی کے الفاظ کیوں استعمال کیے ہیں۔ محمد تقی صاحب نے اسی بحث میں اپنی کتاب کے صفحہ ۲۱۱ پر خود یہ عبارت نقل کی ہے جس میں یہ الفاظ موجود ہیں کہ ”فسق اعتقادی طعن و تحقیر کو جائز نہیں کرتا۔ فسق اعتقادی تو بظاہر فسق علی سے بھی اشد شے معلوم ہوتی ہے۔ پھر عثمانی صاحب لکھے صفحے پر فرماتے ہیں کہ شاہ صاحب کی عبارتیں بنظر فائر پڑھنے کے بعد میں ان کا موقف یہ سمجھا ہوں کہ حضرت علیؓ کی خلافت چونکہ مضبوط دلائل سے مستند ہو چکی تھی، اس لیے حضرت عائشہؓ یا حضرت معاویہؓ کا ان کے خلاف قتال کرنا بلاشبہ غلط تھا اور دنیوی احکام کے اعتبار سے بغاوت کے ذیل میں آتا تھا جو نفس الامر کے لحاظ سے گناہ کبیرہ یعنی فسق ہے۔ آگے عثمانی صاحب مزید لکھتے ہیں کہ امام برحق کے خلاف بغاوت کرنا گناہ کبیرہ اور فسق ہے۔ پھر فرماتے ہیں:

”میں نے حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب کی تحویروں پر تبنا غور کیا ہے، میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ انہوں نے حضرت معاویہؓ اور حضرت عائشہؓ کے خروج کے لیے جو فسق اعتقادی کا لفظ استعمال کیا ہے، اس سے مراد یہی ہے کہ بغاوت فی نفسہ فسق ہے لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ اس کی بنا پر (معاذ اللہ) یہ حضرات فاسق ہو گئے۔“

میں پوچھتا ہوں کہ یہ نتیجہ کس نے نکالا ہے؟ یہ تو جناب محمد تقی صاحب خود ہی نکال رہے ہیں، ورنہ مولانا مودودی نے تو فسق یا فاسق کا نام تک نہیں لیا اور ان پر جب یہ الزام لگایا گیا تو میں نے صرف اتنی بات کہہ دی کہ مولانا نے تو نہیں البتہ بعض دوسرے اہل علم نے اس بحث میں ایسے الفاظ امیر معاویہؓ کے متعلق استعمال کیے ہیں اب اس تردید میں عثمانی صاحب نے آواز تو اس دعوے سے کیا تھا کہ شاہ صاحب یا کسی دوسرے شخص نے ایسا نہیں کہا لیکن تردید کرتے کرتے

آخر خود ہی تسلیم کر بیٹھے کہ شاہ صاحب نے فسق اعتقادی کا لفظ صرف امیر معاویہؓ ہی کے لیے نہیں بلکہ حضرت علیؓ کے مخالفت سارے مقابلین کے حق میں تحریر کیا ہے جن میں حضرت عائشہؓ بھی شامل ہیں اور عثمانی صاحب نے خود بھی مان لیا کہ امام حق کے خلاف بغاوت گناہ کبیرہ اور فسق ہے اگرچہ اس کا مرتکب فاسق نہیں ہوتا۔ اس کے بعد سمجھ میں نہیں آتا کہ عثمانی صاحب کی ہمارے خلاف ناراضی اور غصے کا اصل باعث کیا ہے؟

یہاں اس بات کا ذکر بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ عثمانی صاحب اب ماشار السنن تنقید و تردید میں لٹنے ماہر اور پاکدست ہو چکے ہیں کہ انہیں شاہ عبدالعزیز صاحب کی عبارات میں بھی تضاد نظر آنے لگا ہے۔ چنانچہ اسی بحث میں فرماتے ہیں کہ ”واقعہ یہ ہے کہ حضرت شاہ عبدالعزیزؒ نے اپنی تصانیف میں اس مسئلے سے متعلق اپنی جو آراء ظاہر کی ہیں، وہ بڑی حد تک پیچیدہ، بھل اور بظاہر متضاد معلوم ہوتی ہیں۔“ عثمانی صاحب نے واضح طور پر یہ نہیں بتایا کہ شاہ صاحب کے کون کون سے بیان باہم متضاد ہیں۔ البتہ شاہ صاحب کی عبارت کے ایک ٹکڑے کو عثمانی صاحب نے اپنے حق میں استعمال کرنے کی سعی کی ہے۔ وہ عبارت یہ ہے:

”اگر جماعت اہل شام میں سے ہم بالیقین کسی کے متعلق جان لیں کہ وہ حضرت امیر (علیؓ) کے ساتھ عداوت و بغض رکھتا تھا، تاہم کہ آپ کو کافر ٹھہراتا یا انجناب علیؓ قباب پرست و طعن کرتا تو اس کو ہم یقیناً کافر جانیں گے۔ جب یہ بات معتبر روایات سے پائیدہ ثبوت کو نہیں پہنچی اور ان کا اصل ایمان بالیقین ثابت ہے تو ہم تمسک اصل ایمان سے کریں گے۔“

(تحفہ اثنا عشریہ مترجم صفحہ ۶۱۳)

اس پر عثمانی صاحب کہتے ہیں کہ اس عبارت سے یہ واضح ہوتا ہے کہ حضرت شاہ صاحب کے نزدیک حضرت معاویہؓ کا حضرت علیؓ پرست و طعن معتبر روایات سے ثابت نہیں۔ بلاشبہ اگر شاہ صاحب کی عبارت کا یہ ترجمہ صحیح ہو تو اس سے یہی نکلتا ہے کہ ان کے نزدیک اہل شام میں سے کوئی فرد حضرت علیؓ پرست و شتم نہیں کرتا تھا اور جو کرتا تھا وہ شاہ صاحب کے نزدیک کافر ہوگا۔ یہ دونوں باتیں شاہ صاحب کی دوسری متعدد تصریحات کے قطعی خلاف ہیں اور

فی نفسہ علمی و تاریخی اعتبار سے بھی بالکل غلط ہیں۔ مثلاً سب و شتم کی بحث میں صحیح مسلم و ترمذی کی ایک حدیث نقل کی جا چکی ہے جس میں امیر معاویہؓ نے حضرت سعدؓ سے پوچھا تھا کہ آپ حضرت علیؓ پر سب و شتم کیوں نہیں کرتے۔ اس کی تشریح میں شاہ عبدالعزیز صاحب نے فتاویٰ عزیزیہ میں جو کچھ فرمایا ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ امیر معاویہؓ سے سب و شتم کا صدور صحیح و ثابت مانتے ہیں۔ ان کے فتوے کا ترجمہ وہاں میں نے دے دیا تھا۔ یہاں اصل الفاظ بھی نقل کیے دیتا ہوں اور وہ یہ ہیں :

”بہتر ہمیں است کہ این لفظ (سب) را بر ظاہر ش جاری باید داشت۔
 نہایت کار آنکہ از کتاب این فعل شنیع یعنی سب یا امر سب از معاویہ بن ابی سفیان
 لازم خواهد آمد و لیس هذا باقلیٰ اسما و سماء کسوت فی الاسلام، چہ مرتبہ
 سب کمتر از قتل و قتال است لہذا ہدی فی الحدیث الصحیح سیاب المسلم
 فسوق و قتالہ کفر و ہر گاہ قتال و امر بالقتال یقینی الصدور است، از ان
 گریز نیست بالجملہ اصلاح ہمین است کہ دے را مترکیب کبیرہ باید دانست زبان
 از طعن و لعن بند باید نمود۔“ (فتاویٰ عزیزیہ۔ کتب خانہ رحیمیہ دیوبند، جلد اول ص ۱۳۳)

اس میں شاہ صاحب نہ صرف امیر معاویہؓ کے سب کو تسلیم کر رہے ہیں بلکہ ان لوگوں کی تردید کر رہے ہیں جو اسے تسلیم نہیں کرتے یا حدیث میں جس سب و شتم کا ذکر ہے اسے ظاہری معنوں میں نہیں لیتے۔ شاہ صاحب یہ بھی کہہ رہے ہیں کہ جب امیر معاویہؓ سے قتل و قتال اور اس کا حکم دینا ثابت ہے جو سب و شتم سے شدید تر ہے تو سب و شتم سے انکار بے فائدہ ہے اور اسے تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں پس صحیح بات یہ ہے کہ امیر معاویہؓ کو مترکیب کبیرہ مان لینا چاہیے مگر ان پر لعن طعن سے زبان بند رکھنی چاہیے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ سب و شتم کے وقوع کے باوجود شاہ صاحب اس فعل کو گناہ کبیرہ تو قرار دیتے ہیں مگر اس کے قائل کو کافر بہرگز نہیں سمجھتے۔ اگر وہ خدا نخواستہ ایسا سمجھتے تو پھر ان میں اور رافضیوں میں فرق کیا رہ جاتا جو خود حضرت علیؓ کے مخالفین کی تکفیر اور ان پر تبرائی کر رہے ہیں اور جن کے رقبہ میں شاہ صاحب نے یہ کتاب لکھی تھی۔ محمد تقی صاحب کو چاہیے تھا کہ وہ ایسی غلط اور پادر ہوا بات کہنے سے پہلے تھوڑی سی زحمت کر کے اصل فارسی عبارت

تحفہ اشنا عشریہ میں دیکھ لیتے۔ اگر وہ ایسا کرتے تو انہیں معلوم ہو جاتا کہ جس ترجمے کی بنیاد پر وہ اپنے استدلال کو تعمیر کر رہے ہیں، وہ ترجمہ غلط ہے۔ شاہ صاحب کی اصل عبارت یوں ہے:

”اے اگر از جماعت شام بالیقین کسی را معلوم کنیم کہ عداوت و بغض حضرت امیر داشت بحدیکہ تکفیر آنجناب بالحق و سب آن عالی قیاب میکرد اور بالیقین کافر خواہیم دانست و چون این معنی تمام از روی روایت معتبرہ ثابت نشدہ واصل ایمان آنها بالیقین ثابت است تمسک با اصل داریم“

(تحفہ اشنا عشریہ صفحہ ۱۶۶، مطبع ثمریندہ ۱۲۹۶ھ، لکھنؤ۔)

اس کا صحیح ترجمہ یہ ہے:

”ہاں، اگر جماعت اپنی شام میں سے ہم بالیقین کسی کے متعلق جان لیں کہ وہ حضرت امیر (علیؑ) کے ساتھ اس حد تک عداوت اور بغض رکھتا تھا کہ آنجناب عالی مقام پر سب و طعن کے ساتھ ہی آپ کی تکفیر بھی کرتا تھا، تو اس کو ہم یقیناً کافر مانیں گے اور جب یہ بات معتبر روایات سے پایہ ثبوت کو نہیں پہنچی اور ان کا اصل ایمان بالیقین ثابت ہے، تو ہم تمسک اصل ایمان سے کریں گے۔“

اس عبارت میں شاہ صاحب نہ سب و شتم کا انکار کر رہے ہیں نہ اس کے مرتکب کو کافر کہہ رہے ہیں، بلکہ سب و شتم کو تسلیم کرتے ہوئے یہ کہہ رہے ہیں کہ اگر کوئی حضرت علیؑ پر سب و شتم سے بڑھ کر ان کی تکفیر بھی کر ڈالے تو وہ ہمارے نزدیک یقیناً کافر ہے مگر اہل شام میں سے کسی نے تکفیر علیؑ نہیں کی، اس لیے وہ بھی حضرت علیؑ کی طرح صاحب ایمان ہیں۔

دیگر اقوال سلف

دوسرا قول میں نے میر سید شریف جریانی کا پیش کیا تھا کہ وہ شرح الوقف میں کہتے ہیں کہ قتالین عثمانؓ اور محاربین علیؑ غلط کار ہیں کیونکہ دونوں اصحاب امام وقت اور خلفائے راشدین میں سے تھے اور ان کا قتل اور ان کی مخالفت حرام تھی۔ پھر علامہ سید شریف فرماتے ہیں کہ یہ غلط بعض کے نزدیک تفسیق کی حد کو نہیں پہنچتی لیکن ہمارے اصحاب کی کثیر تعداد نے حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؑ کے قتالین کی تفسیق بھی کی ہے۔ اس پر عثمانی صاحب کہتے ہیں کہ انہوں نے تفسیق کی

نسبت خطا کی طرف کی ہے، حضرت معاویہؓ کی طرف نہیں۔ خدا جل جلالہ نے ان الفاظ کا مطلب کیا ہے کہ تفسیق کی نسبت خطا کی طرف ہے مگر حضرت معاویہؓ کی طرف نہیں۔ خطا اگر ہے تو امیر معاویہؓ ہی کی ہے، پھر ان کی طرف نسبت نہ ہونے اور خطا کی طرف ہونے کے معنی آخر کیا ہیں؟ پھر سید جبرجانی تخطیہ اور تفسیق کے الفاظ استعمال کر رہے ہیں جس سے مراد لازماً کسی شخص یا اشخاص ہی کو خطا دار یا فسق کا مرتکب ٹھہرانا ہے۔ یہ بات البتہ صحیح ہے کہ ایک یا چند افعال فسق سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کا قائل اپنی پوری زندگی یا اس کے اکثر و غالب احوال میں فاسق قرار پائے اور صفت عدالت اس سے بالکل معدوم و منتفی ہو جائے۔ اس کے قائل اگر عثمانی صاحب ہیں تو ہم بھی اس کے منکر نہیں ہیں۔

میں نے اشارۃً فقط دو حوالوں پر اس لیے اکتفا کیا تھا کہ مولانا مودودی فسق یا فاسق کا لفظ اپنی تحریر میں کہیں لائے ہی نہ تھے اور میں خواہ مخواہ اس تفصیل میں نہیں جانا چاہتا تھا کہ ان الفاظ کا اطلاق دوسروں نے امیر معاویہؓ کی ذات پر کیا ہے۔ لیکن عثمانی صاحب چونکہ مصر ہیں کہ دو آدمیوں کا قول جمہور است کے مقابلے میں ہرگز قابل قبول نہ ہوگا، اس لیے میں مزید دو اقوال کا حوالہ دیتا ہوں جن میں سے ایک مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی کا ہے اور جسے میں پہلے بھی نقل کر چکا ہوں۔ وہ فرماتے ہیں:

معاویہؓ کا محاربہ حضرت امیرؓ کے ساتھ جو ہوا تو اہل سنت اس کو کب بھلا اور ہائز کہتے ہیں۔ ذرا کوئی کتاب اہل سنت کی دیکھی ہوتی۔ اہل سنت ان کو اس فعل میں غاطی کہتے ہیں۔ مگر معاویہؓ اس خطا کے سبب ایمان سے نہیں نکل گئے۔ کیونکہ حق تعالیٰ خود قرآن شریف میں فرماتا ہے: **وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَسْلِفَتْهُمَا** تو دیکھو کہ حق تعالیٰ با وضعت مقاتلہ باہمی ان کو مومنین تعبیر فرماتا ہے اور سو اس کے صمد با آیات ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فسق و گناہ کبیرہ سے مسلمان کافر نہیں ہوتا۔ (ہدایت الشیعہ ص ۳۳)

دوسرا حوالہ امام ابو بکر احمد بن الحسین البیہقی کی سنن کبریٰ کا ہے آپ قتال اہل البغی کے باب میں ایک روایت بیان کرتے ہیں اور حضرت عمارؓ تک اس کی سند پہنچاتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:

لا تقولوا كفى اهل الشام ونكى قولوا فسقوا وظلموا۔

”یہ سنت کہو کہ اہل شام نے کفر کیا، لیکن یہ کہو کہ انہوں نے فسق یا ظلم کیا۔“

(السنن الکبریٰ، الجزء الثامن، الطبعة الاولى، حیدرآباد کی مشہور مطبعہ ص ۱۴۳)

حضرت عمارؓ کے اس قول کا واضح رخ امیر معاویہؓ اور ان کے ساتھیوں کی طرف ہے جو حضرت علیؓ کی خلافت کو نہیں مانتے تھے۔ یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ جب امیر معاویہؓ اور آپ کے رفقاء پر بغاوت کا الزام تسلیم ہے اور یہ شمار علمائے اہل سنت نے انہیں بغاوت قرار دیا ہے تو کیا فسق یا بدعت کا لفظ بغاوت و محاربت کے لفظ سے سخت تر ہے کہ عثمانی صاحب اُسے دیکھ کر یاسن کر لڑہ بر اندام ہو رہے ہیں۔ اس کے باوجود ان کے قلم سے بھی یہ الفاظ اخراٹپک ہی پڑے کہ حضرت معاویہؓ کا فعل فی نفسہ فسق و گناہ کبیرہ ہے مگر یہ اخروی احکام کے اعتبار سے یہ اجتہادی غلطی کے ذیل میں آتا ہے۔

عدالتِ راوی

میں نے عدالتِ صحابہ کی بحث میں یہ سوال بھی عثمانی صاحب سے کیا تھا کہ عدالت کا جو بلند معیار آپ صحابہ کرام کے لیے وضع کر رہے ہیں، کیا آپ اس کو پورے سلسلہٴ رواۃ پر نافذ اور پساں کریں گے؟ میرا مدعا یہ تھا کہ صحابہ کرام اور راویانِ حدیث کی عدالت کا مسئلہ روایتِ حدیث ہی کے سلسلہ میں زیر بحث آتا ہے اور ہم تک حدیثِ صحابہ کرام سے براہِ راست نہیں پہنچی بلکہ بہت سے دوسرے غیر صحابی راویوں کے ذریعے سے پہنچی ہے۔ اب صحابہ کرام کی خطائیں خواہ وہ اجتہادی ہوں یا وہ صغیرہ یا کبیرہ گناہوں، وہ سب انگلیوں پر گنے جاسکتے ہیں۔ مثال کے طور پر امیر معاویہؓ کے ایسے افعال دس یا پندرہ یا بیس ہی ہوں گے جن کے مقابلے میں ان کی روزانہ پانچ وقت کی نمازیں ہیں، روزے ہیں، حج و زکوٰۃ ہے، جہاد ہے اور دوسرے بے شمار اعمالِ حسنہ ہیں جن کا کوئی شمار نہیں۔ اس ساری نیکیوں اور بھلائیوں کے باوجود اگر امیر معاویہؓ گنتی کے چند گناہوں کی وجہ سے غیر عادل ہو جاتے ہیں تو پھر دوسرے راویوں کا کیا حال ہوگا جو امیر معاویہؓ سے زیادہ غلطی اور گناہ گار ہوں گے، اس لیے عدالت کی وہی تعریف صحیح اور قابلِ قبول ہے جس پر ہر وہ راوی پورا اتر سکے جس کی نیکیوں کا پلہ بحیثیت مجموعی

برائیوں پر بھاری ہوا اور جس کے متعلق ظن غالب یہ ہو کہ وہ حدیث میں غلط بیانی سے کام نہ لے گا۔ صحابہ کرام کی خطاؤں کے متعلق تو آپ کہہ دیں گے کہ یہ سب اجتہاد ہے لیکن ہر راوی کی ہر خطا کو کون اجتہاد کہے گا؟ میرے اس سوال کا سید صاحب جواب دینے کے بجائے پھر عثمانی صاحب اسی بات کو دہراتے ہیں کہ عدالت کا مفہوم یہ ہے کہ انسان فاسق نہ ہو، یہ شرط آج میں نے اپنی جانب سے نہیں گھڑ دی ہے، اصول حدیث کی جو کتاب چاہیں، کھول کر دیکھ لیجیے، اس میں یہ شرط لکھی ہوئی ملے گی۔“

پہلے عثمانی صاحب نے اپنے جی سے گھڑ کر عدالت صحابہ کی تین تعریفات بیان کی تھیں جن میں سے کسی ایک کے حق میں کوئی ایک سند یا قول میرے مطالبے کے باوجود وہ پیش نہ کر سکے۔ اب انہوں نے عدالت راوی کی پھر ایک منفی تعریف لکھ دی ہے جس کی تائید میں کوئی حوالہ نہیں دیا، نہ یہ ہی بتایا ہے کہ فاسق کا اطلاق ان کے نزدیک آیا اس شخص پر ہوتا ہے جس پر فسق یعنی عدم طاعت کی روش غالب آجائے یا جس سے محض چند مرتبہ فسق کا تہہ درہو۔ اس میں شک نہیں کہ بعض محدثین نے فسق کو موجب جرح سمجھا ہے لیکن اس سے مراد قلبی فسق ہے ورنہ کس انسان کے متعلق یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ اس کی زندگی فسق یا نافرمانی سے یکسر خالی ہے۔ حافظ ابن حجر نے تزیینہ النظر میں جہاں راوی پر اسباب ظن گنوائے ہیں، ان میں پانچواں سبب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: فممن فحش غلطہ او کثرت غفلتہ او ظہر فسقہ فحذیہ منکر۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس راوی کی غلطیاں فاحش ہوں، جس کی غفلت حد سے زیادہ ہو اور جس کا فسق ظاہر و باہر اس کی حدیث منکر ہے۔ اس کا صاف مفہوم دوسرے الفاظ میں یہ ہے کہ جس میں غلطی غفلت اور فسق غالب نہ ہو اس کی حدیث قابلِ اعتماد ہے۔ اس سے پہلے حافظ ابن حجر نے فحش غلطہ کی تشریح اسی کثریت سے کر دی ہے۔ اس کی مزید وضاحت شرح الشرح میں یوں بیان ہے:

ان يكون خطأ اكثر من صوابه او يتسادي اذ لا يخلو الانسان

من الغلط۔

مذراوی کی غلطیاں فاحش سے مراد یہ ہے کہ غلطیاں صواب سے زیادہ ہوں یا دونوں

برابر ہوں کیونکہ غلطی سے خالی تو کوئی انسان نہیں۔“

یہ تو قولی یا فعلی فسق کی تشریح ہے۔ آگے چل کر فسق اعتقادی کی بحث ماقضی موصوف نے طعن کے نوں سبب البداعہ کے تحت کی ہے، گویا کہ فسق بالمعتقد بھی بدعت کی ایک قسم ہے۔ یہاں کی پوری عبارت اور اس کا ترجمہ میں پہلے دے چکا ہوں جس میں وہ فرماتے ہیں کہ بعض بدعت کا مرتکب یا معتقد کفر یا فسق کو بامیختہ ہے، مگر تکفیر و تفسیق میں چونکہ ہرگز وہ مبالغہ سے کام لیتا ہے، اس لیے روایت صرف اس راوی کی رد ہوگی جو کسی ایسے شرعی امر کا منکر ہو جو بالتواتر ثابت ہو یا اس کا ضروریات دین میں ہونا معلوم و معروف ہو اس کا صاف مدعا یہ ہے کہ ہر فسق و بدعت موجب طعن یا ستانی عدالت نہیں۔ پھر میں نے خطیب البغدادی کی الکفایہ سے پوری عبارت نقل کی تھی کہ خود صحابہ کرام، تابعین اور تبع تابعین نے خوارج اور دوسرے ان فساق سے حدیث قبول کی ہے جو روایت حدیث میں صادق تھے اور اپنی زندگی میں بالعموم ممنوعات و مذمومات سے بچتے تھے۔ جو اہل بدعت اپنی بدعت کے داعی و مبلغ نہ تھے، ان کی روایات سے کتب حدیث لبریز ہیں۔ حافظ ابو عمرو بن صلاح اپنی کتاب علوم الحدیث (المعروف بمقدمہ بن صلاح) میں ایسے راویوں کے متعلق لکھتے ہیں کہ ائمہ حدیث کی کتابیں ان سے بھری پڑی ہیں (ان کتبہم طائفة بالمرایة عن المبتدعة غیر الدعاة و فی الصحیحین کشیہ من احادیثہم) پھر میں یہ بھی بیان کر چکا کہ اہل بدعت میں داعی و غیر داعی کی تفریق غیر حقیقی اور محض اعتباری ہے۔ امام ابن حجر نے تو جہاں تک کہلے ہیں کہ اگر یہ تقسیم صحیح ہو تو پھر جو راوی اپنے مبتدعانہ نظریات کے داعی تھے لگروہ حدیث میں کذب بیانی نہ کریں تو ان کی حدیث دوسروں کی بہ نسبت زیادہ قابل قبول ہے کہ ان کے عقیدہ و عمل میں تضاد تو نہیں اور وہ جس بات کو صحیح سمجھتے ہیں، اس کی علانیہ دعوت بھی دیتے ہیں جب کہ غیر داعی مبتدع اپنی دعوت کو چھپاتے ہیں۔ پھر میری اس بحث پر عثمانی صاحب کا یہ معارف مذہبی عجیب و غریب ہے کہ البلاغ کی ساری بحث تو فسق کے بارے میں تھی، بدعت کے بارے میں نہ تھی۔ فسق اور بدعت کوئی الگ الگ تمیز اشیا نہیں بلکہ اعتقاد و عمل ہی کے دو گونہ پہلو ہیں جیسا کہ بحث سابق سے واضح ہے۔ اسی لیے محدثین نے تعدیل و تخریج کے ضمن میں دونوں کا ذکر ایک ساتھ کیا ہے۔ اگر عثمانی صاحب کے خیال میں فسق بدعت کے سوا کوئی اور چیز ہے اور دونوں میں کسی طرح کا کوئی ملاقہ نہیں ہے تو ایسی جڑ کے اس قول کا کیا مطلب ہے کہ

البدعة تكون بمقتضى-

”بہشت فسق سے بھی درجہ میں آتی ہے۔“

جنگِ صفین

جناب محمد تقی صاحب نے اس مقام پر جنگِ صفین کے فریقین کی صحیح حیثیت کے زیرِ عنوان بھی ایک بحث کی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ اگر امیر معاویہؓ صراحتاً برسرِ بغاوت تھے تو قرآن کریم کا یہ حکم کھلا ہوا تھا کہ ان سے قتال کیا جائے پھر صحابہ کی اکثریت نے اس قرآنی حکم کو کیوں پس پشت ڈال دیا، حتیٰ کہ صفین کی جنگ میں بدری صحابہ میں سے سوائے حضرت خزیمہؓ بن ثابت کے کوئی شریک نہیں ہوا۔ محمد تقی عثمانی صاحب کی تحقیق حضرت عمارؓ بن یاسر کے متعلق کیا ہے، کیا وہ بدری صحابی نہیں ہیں یا انہوں نے حضرت علیؓ کے ساتھ جنگِ صفین میں شرکت نہیں کی؟ ان میں سے جو بات درست ہے اسے وہ دلائل کے ساتھ بیان فرمائیں اور ہماری معلومات میں اضافہ کریں۔ باقی رہا یہ سوال کہ کتنے صحابہ کرام نے اس جنگ میں شرکت کی یا نہ کی تو اس کا جواب بطریقِ اولیٰ کا خواہاں ہے کیونکہ یہ سوال محاصرہٴ عثمانی، واقعہٴ حرہ اور ہر اس جنگ کے بارے میں پیدا ہوتا ہے جو عہدِ نبوی کے بعد کفار و مرتدین کے خلاف لڑی گئی یا مسلمانوں میں باہمی طور پر پیش آئی۔ ہزاروں، لاکھوں صحابہ کرام میں سے کتنے اصحاب کی فہرست عثمانی صاحب یا کوئی دوسرا شخص فراہم کر سکتا ہے کہ یہ صحابہ فلاں اور فلاں جنگ میں شریک تھے اور فلاں میں نہ تھے۔ ہر جنگ خواہ وہ کتنی اہم ہو اس کے متعلق یہ ثابت کرنا محال ہے کہ اس میں ہر صحابی یا ہر مسلمان کی شمولیت فرمائی گئی ہے اور جو اس میں شامل نہ ہوا، اس نے کھلے ہوئے قرآنی حکم کو پیٹھ پیچھے ڈال دیا۔ خلافتِ راشدہ اور دو فریق کی لڑائیوں میں بعض صحابہ کرام کے شریک نہ ہونے یا نہ ہو سکنے کے متعدد وجوہ و اسباب ہیں جن پر یہاں بحث ممکن نہیں ہے۔ اگر عثمانی صاحب کا موقف یہی ہے کہ امیر معاویہؓ کا خیال یہ تھا کہ حضرت علیؓ نے ان کے خلاف بغاوت کی ہے اور حضرت علیؓ کا خیال یہ تھا کہ امیر معاویہؓ نے ان کے خلاف بغاوت کی ہے اور عثمانی صاحب کے نزدیک یہ دونوں خیال درست ہیں تو وہ اس موقف پر قائم رہ سکتے ہیں۔ لیکن ہر خیال کا حقیقتِ نفس الامر کے مطابق ہونا ضروری نہیں ہے۔ یہ بات تاریخ سے قطعی طور پر ثابت ہے کہ شام

کے ماسواہ پورے عالم اسلام نے حضرت علیؑ کے حق میں بیعت کر لی تھی بلکہ شام کے بہت سے مسلمان بھی حضرت علیؑ ہی کے زیر بیعت تھے۔ انوار الباری کی جس جلد کا حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے اس جلد کے اگلے صفحہ ۳۰ پر مصنف مولانا انور شاہ صاحب کا قول نقل کرتے ہوئے جنگ صفین ہی کی بحث میں فرماتے ہیں کہ ”اکثر صحابہ کرام حضرت علیؑ کرم اللہ وجہہ کے ساتھ تھے اور میرے علم میں انصار تو سب ہی اور ہاجرین میں سے زیادہ حضرت علیؑ کے ساتھ تھے۔“

امام شوکانی کا قول

لاریب قرآن مجید کی تفسیر کے مطابق اللہ تعالیٰ صحابہ کرام سے راضی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے راضی ہیں لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ بعض صحابہ کرام سے کہا نہ وصغائر کا صدور ہوا ہے جن پر انہوں نے توبہ بھی کی ہے اور وہ توبہ اللہ تعالیٰ نے قبول بھی فرمائی ہے۔ اس کے باوجود ان غطاؤں کا ذکر قرآن مجید اور صحیح ترین احادیث میں متعدد مقامات پر موجود ہے۔ پھر ان پر امت کے بڑے بڑے علماء و فقہاء نرم یا گرم انداز میں ہمیشہ تبصرہ کرتے چلے آئے ہیں۔ ان بزرگان سلف کے قلوب اللہ اس کے رسولؐ اور صحابہ رسولؐ کی محبت سے معمور تھے۔ اللہ کے برگزیدہ نبی اور آپ کے اصحاب کی تعظیم کے جس مقام بلند پر پہنچے اسلاف فائز تھے ہم اس کی گرد کو بھی نہیں پہنچ سکتے۔ لیکن ان اسلاف نے صحابہ کرام کی غلطیوں پر بر ملا تنقید کی ہے۔ مثال کے طور پر میں قاضی محمد بن علی الشوکانی کو لیتا ہوں جن کی تفسیر فتح القدیر اور فقہ الحدیث کی کتاب نیل الاوطار نہایت مشہور و متداول ہے۔ ان کی بے شمار دیگر تصانیف میں سے ایک ”دیل النعام علی شفاء الایام“ ہے۔ اس کا ایک اقتباس علامہ سید صدیق حسن صاحب اپنی کتاب ”اکلیل الکرام“ میں نقل فرماتے ہیں اور وہ یہ ہے:

قال الشوکانی فی دیل النعمان لا شک ولا شبهة ان الحق بید

علی فی جمیع مواطنہ اما طلحة والزبیر ومن معهم فلا تم کانوا

بایعوه فنکثوا بیعتہ بغیاً علیہ فوجب علیہ قتالہم واما قتالہ

للنوا سراج فلا سرب فی ذلک واما اہل البغیین فبغیہم ظاہر ولولہ

لیکن فی ذلک الا قولہ صلی اللہ علیہ وسلم لعنہم قتلک الفئۃ الباغیۃ

مولانا محمد زکریا صاحب بزرگ السک شرح موطاء جلد ۳ ص ۳۴ پر فرماتے ہیں کہ حضرت علیؑ کے ساتھ نہ تو بدی صحابی اسات شواہل بیت رضوان تمام ہاجرین اور انصار چاروں کی تعداد میں جنگ صفین میں شریک تھے۔

لكان ذلك مفيداً للمطلوب. ثم ليس معاوية بمن يصلح لمعاوضة
 ولكنه اسرأ طلب الرياسة والديار بين اقوام اعظم لا يعرفون
 معروفاً ولا ينكرون منكراً اتحادهم بانه طالب بدم عثمان فتفق
 ذلك عليهم وبذوا بين يديه وماءهم واموالهم ونصحوا له حتى
 كان يقول على لاهل العراق انه يود ان يصوت العشرة منهم
 بواحد من اهل الشام صرت الداراهم بالدينار وليس العجب
 من مثل اقوام الشام انما العجب ممن له بصيرة ودين كبعض
 الصحابة المائلين اليه وبعض فضلاء التابعين فليت شعري
 انى امر اشتبه عليهم في ذلك الامر حتى نصر الباطلين ونهوا
 المحقين وقد سمعوا الاحاديث المتواترة في تحريم عصيان
 الائمة ما لم يروا كفى ابواحاً وسمعوا قول النبي صلى الله عليه
 وسلم لعلمائهم انها تقتله الفئة الباغية ولولا عظيم قدر الصحبة
 وسامعهم فضل خير القرون لقلت حب المال والشرف قد فتن
 سلفت هذه الامة كما فتن خلفها اللهم اغفر لاهلها -

”امام شوکانی وبل الغمام میں لکھتے ہیں کہ بلا شک و شبہ تمام لڑائیوں میں حق علیؑ
 کے ساتھ تھا۔ اس لیے کہ ظلم و زبرد اور ان کے ساتھیوں نے علیؑ کی بیعت کی تھی،
 پھر اسے توڑ دیا، پس علیؑ پر ان سے لڑنا واجب تھا۔ جہاں تک غوارج کا تعلق ہے،
 ان سے قتال میں تو کوئی مشبہ ہی نہیں۔ رہے اہل صفین تو ان کی بغاوت بھی ظاہر
 ہے اور اگر اس معاملے میں صرف یہ ایک ارشاد نبوی ہی ہوتا جو آنحضورؐ نے غارے
 فرمایا کہ مجھے باغی گروہ قتل کرے گا تو یہی اثبات دعا کے لیے کافی تھا۔ پھر معاویہؓ
 علیؑ کی مخالفت کے حقدار نہ تھے۔ لیکن انہوں نے سرداری اور دنیا کو طلب کرنے
 کا ارادہ ایسے لوگوں کے بل پر کیا جو نادان تھے اور معروف و منکر کو نہیں پہچانتے تھے،
 پس انہیں دھوکا دیا گیا کہ وہ حضرت عثمانؓ کا قصاص چاہتے ہیں۔ یہ تدبیر ان پر کارگر ہو گئی

اور انہوں نے حضرت معاویہؓ کے لیے ہاں اور مال کی قربانیاں دیں اور ان کے غیر خواہ
 میں گئے یہاں تک کہ علیؓ اہل عراق سے کہتے تھے کہ میں چاہتا ہوں کہ تمہارے دس کے
 بدلے میں اہل شام کا ایک آدمی لے لوں جس طرح ذریم دینار سے بدلا جاتا ہے۔ شامی
 عوام پر تو تعجب نہیں۔ تعجب ان حضرات پر ہے جو اہل دین و بصیرت تھے مثلاً بعض
 صحابہ کرام و تابعین عظام جو معاویہؓ کی جانب مائل تھے۔ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ اس
 مسئلے میں کیا چیز ان پر مشتبہ رہ گئی کہ انہوں نے اہل باطل کی مدد کی اور اہل حق کا ساتھ
 چھوڑ دیا حالانکہ انہوں نے ارشاد الہی سن رکھا تھا کہ اگر ایک گروہ دوسرے کے
 خلاف بغاوت کرے تو باقی گروہ سے لڑ دیا جائے گا کہ وہ امر اللہ کی طرف لوٹے
 انہوں نے وہ احادیث متواترہ بھی سنی تھیں کہ جب تک صریح کفر کا ارتکاب امراء
 سے نہ دیکھو، ان کی نافرمانی حرام ہے اور انہوں نے آنحضرتؐ کا یہ قول بھی سنا تھا جو
 آپؐ نے عمارؓ سے فرمایا تھا۔ اگر صحابیت کا مرتبہ عظیم نہ ہوتا اور خیر القرون کا فضل بلند
 نہ ہوتا تو میں کہتا کہ حبیب مال و ہامنے اس امت کے سلف کو بھی اسی طرح آزمائش
 میں ڈالا جس طرح اس نے خلف کو ڈالا۔ اے اللہ، تو ملضرت فرما۔ امام شوکانی رحمہ
 اللہ کا کلام ختم ہوا۔ (اکلیل الکدامہ فی تبیان مقاصد الانامۃ بطبع مدینۃ، بیروال ۱۳۹۲ھ)

اب میں فاضل اجل جناب محمد علی بن علی تھانوی کی مشہور تالیف "کشاف اصطلاحات الفنون" سے
 ایک اقتباس پر عدالت صحابہ کی بحث ختم کرتا ہوں۔ فاضل موصوف لفظ "صحابی" کے تحت آخر میں شرح الخبائ
 اس کی تشریح، جامع الرموز، برہندی وغیرہ کے حوالے سے حسب ذیل غلامہ درج فرماتے ہیں:

اعلم ان الصحابة کلام عدول فی حق سداۃ الحدیث وان کان بعضهم غیر

عدل فی امر آخر۔

مدبران لو کہ صحابہ کرام روایت حدیث کے معاملے میں سب کے سب عدول ہیں اگرچہ ان میں سے

بعض کسی دوسرے معاملے میں غیر عدول ہوں۔ (کشاف اصطلاحات الفنون، جلد ۱، ص ۸۶، طبع کلکتہ، ۱۲۸۶ھ)۔

واضح ہے کہ یہ کتاب ایک تند ذرۃ المعارف (انسائیکلو پیڈیا) ہے جو اورنگ زیب عالمگیر کے عہد

۱۱۵۸ھ میں مرتب کی گئی تھی۔ محمد تقی صاحب کی ساری بحث کی بڑا کاٹ دینے کے لیے صرف یہی ایک قول کافی ہے۔



مروان اور اس کے باپ کا مقام

(۱)

[”خلافت و ملوکیت“ پر تنقید کا جو سلسلہ ”البلاغ“ میں شروع ہوا تھا، اس کی چند قسطیں ”بینات“ (کراچی) میں بھی نقل کی گئی تھیں۔ اس سے پہلے اور بعد میں بھی اس ماہنامے میں مولانا مودودی اور جماعت اسلامی پر کھلی اور چھپی چوٹیں ہوتی رہتی ہیں۔ میں اپنی بحث میں ایک مقام پر مروان کا ذکر اسیاناً جس انداز میں کر بیٹھا، وہ بھی ادارہ ”بینات“ کو بہت ناگوار گزرا اور انہوں نے نہایت ناگوار اور غیر بخیرہ طریق پر میرے خلاف قمر سائی فرمائی۔ اس وقت میں نے ضرورت محسوس کی کہ حدیث اور مسلک سلف کی روشنی میں مروان اور اس کے والد عکرم کا اصلی مقام متعین کیا جائے۔ چنانچہ البلاغ کے جواب میں اپنی بحث کو چھوڑ کر میں نے ترجمان القرآن میں ”بینات“ کا جواب دیا جو اس باب میں نقل کیا جا رہا ہے۔ آخر میں چند ضروری اضافے کر دیئے گئے ہیں۔ غلام علی۔]

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب کی تصنیف ”خلافت و ملوکیت“ کے خلاف پہلے کئی سال تک دیوبندی حضرات کا ایک خاص گروہ پورے ملک میں گلی گلی اور کوچے کوچے سب و شتم اور اشتعال و منافرت کا ایک طوفان برپا کرتا رہا۔ اس کے بعد اب ایک دوسرا گروہ ایک دوسرے انداز میں پیش قدمی کر رہا ہے اور طرح طرح کے اعتراضات کو بڑے عظیم تویش و تخریب بنانا کر سامنے لا رہا ہے۔ اس سلسلے میں مولانا مفتی رفیع صاحب کے صاحبزادے محمد تقی عثمانی صاحب نے ”البلاغ“ میں جو کچھ لکھا، اس کی علمی حیثیت میں واضح کر چکا ہوں جسے دیکھ کر اہل علم خود رائے قائم کر سکتے ہیں کہ اس مخالفت کی تہ میں علم و استدلال

کا کتنا وزن ہے۔ اب مولانا محمد یوسف بنوری صاحب کے رسالہ بقیات نے اس میدان میں قدم رکھا ہے اور اس کی ربیع الثانی ۱۳۹۱ھ کی اشاعت میں محمد اسحاق سندیلوی صاحب مولانا دلی حسن ٹوٹی صاحب اور مولانا محمد ادیس صاحب کی نگارشات شائع ہوئی ہیں۔ سندیلوی صاحب کی بحث پر اس وقت کچھ لکھنا میرے پیش نظر نہیں ہے۔ لیکن دوسرے دو اصحاب نے جو خصوصی توجہ و عنایت میرے حال پر فرمائی ہے، اس کے متعلق کچھ عرض کرنے کا ارادہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس بحث کو طول دینے سے ہماری طبیعت ربا کرتی ہے اور عام ناظرین کے لیے بھی یہ ایک تھکا دینے والی بحث ہوگی، لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ بغض مودودی بعض حضرات کو کسی طرح چین نہیں لینے دیتا اور وہ پے درپے اپنے بودے اور بے ہان دلائل لاکر محض مولانا مودودی کی ضد میں جو اہمیت کے ہر فرد کی وکالت کرنے پہ تلے ہوئے ہیں جو اکابر امت میں سے کسی نے آج تک نہیں کی۔ خلافت و ملکیت کے سلسلے میں میری اب تک کی بحث میں ضمناً بعض مقامات پر مروان کا ذکر آگیا ہے۔ بقیات (کراچی) کے مذکورہ شمارے میں مروان سے متعلق ان مندرجات کا تعاقب کیا گیا ہے۔ اس کا تفصیلی جائزہ لینا تو سبب دست ممکن نہیں ہے، تاہم اس تعاقب کے بعض اجزاء ایسے ہیں جن پر تبصرہ و استدراک ضروری محسوس ہوتا ہے۔

مستدرک کی حدیث

مولانا مودودی نے خلافت و ملکیت میں صفحہ ۴۷ پر مروان کے متعلق البدایہ کی ایک روایت کا حوالہ دیا تھا۔ مدیر البلاغ نے اس روایت کو مشکبہ قرار دیتے ہوئے ایک دوسرے بیان کی تھی کہ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جو الفاظ: لعن اللہ للحکم وما ولد منسوب کیے گئے ہیں وہ مشکوک معلوم ہوتے ہیں۔ میں نے اس کے جواب میں تحریر کیا تھا کہ ایسی متعدد روایات حدیث و تاریخ میں موجود ہیں۔ مثلاً مستدرک امام عاکم جلد ۴ صفحہ ۸۴ پر حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عکرم اور اس کے بیٹے (مروان) پر لعنت کی ہے اور اس روایت کے متعلق امام ذہبیؒ نے بھی فرمایا ہے کہ صحیح ہے۔ محمد تقی صاحب نے اس پر لکھا تھا کہ ”توجہ

دلانے پر میں نے مستدرک سے رجوع کیا اور مجھے یہ حدیث مندرجہ کے ساتھ مل گئی۔
 اس پر تنقید کرتے ہوئے قیامات میں مولانا مفتی وحی حسن صاحب ٹونکی نے جو کچھ فرمایا
 ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ”تخصیص ذہبی میں صحیح“ نظر آنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حافظ ذہبی
 نے صحت تسلیم کر لی۔ ہاں اگر صحیح کہیں اور پھر کوئی کلام نہ کریں تب مطلب یہی ہوگا کہ اس کی صحت
 تسلیم کر لی گئی۔ یہ روایت جسے مولانا عثمانی نے فراخندی سے قبول فرمایا ہے، صحیح نہیں۔
 نہ حافظ ذہبی نے اس کی تصحیح پر صاف کیا ہے، نہ اصول حدیث کے معیار ہی پر وہ پوری اترتی
 ہے، اس روایت کا مدار ابن رشدین پر ہے جو خود احد اس کا سارا گھرانہ کذاب تھا۔ مروان
 اور بنو امیہ کے بارے میں بیشتر روایات و حکایات کا یہی حل ہے کہ وہ کارخانہ رخص کی
 پیداوار ہیں اور یہ ایک الگ مقالے کا موضوع ہے۔ اب مولانا ٹونکی صاحب کی ایک ایک
 بات پر علیحدہ اور مفصل کلام کیا جائے تو یہ بھی شاید کئی مقالوں کا موضوع بن جائے گا۔ اس
 لیے میں موجودہ جائزے میں ضروری باتیں عرض کرنے پر اکتفا کروں گا۔

پہلی بات یہ ہے کہ امام حاکم کی تصحیح نے امام ذہبی جب کبھی انہماک اختلاف کرتے
 ہیں یا ”صحیح“ لکھنے کے بعد زائد کلام کرتے ہیں، تو اس سے ہر حال میں یہ لازم نہیں آتا کہ وہ
 حدیث کو موضوع و مردود قرار دے رہے ہیں۔ اسی لیے امام ذہبی کا انداز اور الفاظ ہر جگہ
 یکساں نہیں ہوتے۔ کسی جگہ وہ سختی اور قطعیت کے ساتھ لا، واللہ وغیرہ الفاظ کے ساتھ تنقید
 کرتے ہیں، اور بعض دفعہ نرم الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ صورت واقعی یہ ہے کہ امام حاکم نے
 جو احادیث مستدرک میں جمع کی ہیں، ان کے نزدیک یہ احادیث اکثر و بیشتر بخاری و مسلم کی
 شرائط پر پوری اترتی ہیں اور ہر علت سے خالی ہیں۔ اس کے برعکس امام ذہبی کے بیان اختلاف
 کا مقصود بالعموم یہ ہوتا ہے کہ فلاں حدیث شیخین یا ان میں سے کسی ایک کی شرط پر نہیں ہے یا اس
 میں کوئی محض علت ایسی ہے جس کی بنا پر اسے امام بخاری یا امام مسلم نے نہیں لیا۔ اس کا مطلب

بعد میں محدثی صاحب نے پھر اپنے اس موقف سے رجوع کرتے ہوئے لکھ دیا کہ ان کا اعتراض
 صحیح نہ تھا اور قیامات والوں کی بات درست ہے تفصیل مضمون کے آخر میں ملاحظہ ہو۔

نہیں ہوتا کہ مستدرک کی کوئی حدیث علی شرط الشیخین نہیں تو وہ کارخانہ رفض ہی کی پیداوار ہے۔ اس طرح تو مستدرک ہی نہیں بلکہ صحاح کی بہت سی احادیث سے بھی ہاتھ دھونا پڑے گا۔

مثال کے طور پر مستدرک جلد اول صفحہ ۲۳ کی دوسری حدیث پر امام حاکم لکھتے ہیں کہ یہ حدیث صحیحین کی شرط پر ہے۔ مجھے اس میں کسی علت کا علم نہیں، لیکن بخاری و مسلم نے اسے نہیں لیا۔ اس پر امام ذہبی فرماتے ہیں کہ ”اس میں ایک راوی ایسا ہے جس سے فقط بخاری نے تخریج کی ہے، مسلم نے نہیں کی۔“ اب ذہبی کے اس ریارک سے کیا یہ حدیث بالکل معلول اور ساقط لا اعتبار ہو جائے گی؟ آگے صفحہ ۳۲ پر ایک حدیث پر امام ذہبی فرماتے ہیں کہ اس کا ایک راوی عزیز الحدیث ہے اور اس سے صحیحین میں روایت نہیں لی گئی۔ اسی طرح صفحہ ۵۲ پر ایک حدیث کے ایک راوی کے متعلق فرماتے ہیں کہ وہ کثیر الوہم ہے۔ اب کیا یہ سب احادیث موضوع قرار پائیں گی؟ یہی حال اس حدیث کا ہے جس کے متعلق مفتی صاحب فتویٰ دے رہے ہیں کہ وہ اصول حدیث کے معیار ہی پر پوری نہیں اترتی۔ امام ذہبی نے اس حدیث کے ایک راوی احمد بن محمد بن حجاج و شذیذی کے متعلق صرف یہ کہا ہے کہ اسے ابن عساکر نے ضعیف کہا ہے۔ اب یہ تو ایسی جرح ہے کہ صحاح ستہ کے بھی بے شمار راوی ایسے ہیں جو اس سے محفوظ نہیں ہو سکے۔ صحاح کے رجال اور مشروح حدیث کا جس نے بھی مطالعہ کیا ہے وہ اس سے بے خبر نہیں ہو سکتا۔ ابن عساکر کی تضعیف سے ابن رشدین کا رافضی یا جھوٹا ہونا لازم نہیں آتا۔

یہ بات فی الواقع بڑی عجیب و غریب ہے کہ جس راوی کی روایت مولانا خدودوی یا ان کی تائید میں راقم کی طرف سے نقل کر دی جاتی ہے اس میں فوراً کیرے پڑ جاتے ہیں اور وہ راوی جمعہ سے رافضی اور کذاب بن جاتا ہے۔ میں نے اس کی متعدد مثالیں محمد تقی صاحب کے مضامین میں بھی دیکھی ہیں۔ مثلاً: ابن جریر کی ایک روایت جس کا خلافت و ملوکیت میں حوالہ دیا گیا تھا، اس کا ایک راوی خالد بن سعید ہے، اس کے متعلق اصحاب رجال کے اقوال میں کتب بیروت کرتے ہوئے اپنی کتاب کے صفحہ ۳۰ پر عثمانی صاحب لکھتے ہیں کہ اس راوی کے تو ضعیف ہونے پر تمام ائمہ حدیث کا اتفاق ہے، یہ جھوٹا ہے، شیعہ ہے، مجہول ہے،

متروک ہے ۵۔۔۔۔۔، حالانکہ حافظ ابن حجر اور حافظ محمد بن طاہر المقدسی کی تصریح کے مطابق اس مجاہد بن سعید سے امام مسلم نے اپنی صحیح میں حدیث لی ہے اور ابو داؤد، نسائی، ترمذی، ابن ماجہ چاروں نے اس سے روایت کی ہے۔ ائمہ احناف نے اس راوی کی روایات اپنی کتابوں میں درج کی ہیں۔ مثال کے طور پر امام ابو یوسف نے الرد علی سیر الدزاعی (بجۃ احیاء المعارف النعمانیہ، حیدرآباد، ص ۱۸) میں اس سے روایت لی ہے اور مولانا ابو الوفار افغانی سائیکس میں اس راوی کے متعلق فرماتے ہیں: احمد الاعیان، یعنی یہ نمایاں اور سر پر آوردہ رواقہ حدیث میں سے ہیں اور ان سے ان کے بیٹے اسماعیلؒ، امام سفیان ثوری، اصحاب سنن اربعہ، ابن المبارک اور خلق کثیر نے روایت کی ہے۔ اب ایک طرف ان ائمہ حدیث وفقہ کو رکھیے اور دوسری طرف علم و فن کے ان ابارہ داروں کو دیکھیے جو بلا تکلف ہر راوی کے ہارے میں لکھ دیتے ہیں کہ اس کے پیچھے تو تالیاں پیٹی جاتی تھیں اور اس کے پاس جو بھی جاتا تھا وہ بہت جھوٹ لکھ کر لانا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان مدعیان علم نے اپنے سوار ہر دوسرے شخص کو سبیل مطلق سمجھ رکھا ہے۔

اب اس راوی ابن رشدین کا بھی یہی حال ہے کہ اسے محض اس لیے رگیداجار ہا ہے کہ اس کی روایت میں نے مولانا مودودی کی ضمنی تائید میں پیش کر دی ہے اور رگیدنے والے یہ بھول جاتے ہیں کہ اس طرح کے اقوال جرح تو چھانٹ کر امام ابو حنیفہؒ کے خلاف بھی بہت

۱۔ مولانا ابو الوفار افغانی ایک بلند پایہ حنفی عالم ہیں جنہوں نے اسلاف کی مستند اقہات کتب تحقیق و تفتیح کے ساتھ معرود حیدرآباد، دکن میں شائع کرائی ہیں اور اس غرض کیلئے لجنہ اسیار المعارف النعمانیہ کے نام سے مستقل ادارہ قائم کیا ہے۔ یہ مدرسہ نظامیہ میں استاذ بھی تھے۔ ان کے سامنے محمد تقی عثمانی صاحب مجلس کی حیثیت طفل مکتب کی بھی نہیں ہے۔ مجاہد کے بیٹے اسماعیلؒ اور خود مجاہد سے ایک مرفوع روایت نیز ان اور دوسری کتب میں مروی ہے کہ اہل جنت آسمان کے درخشاں ستاروں کو زمین میں دیکھیں گے اور ان ستاروں میں ابو بکرؓ عمرؓ بھی ہوں گے۔ اب ایسے راویوں کو شیعوہ کہنا کتنی بوجہ بھی ہے؟

۲۔ ان اسماعیلؒ سے ماہ بخاری نے صحیح میں حدیث لی ہے اور بخاری بن معینؒ احمد بن سلیمانؒ جیسے محدثین ان کے شاگرد ہیں جو حضرت ابو بکرؓ کے اسلام لانے کی روایت ان سے بیان کرتے ہیں (کتاب المصحح میں بحال صحیحین، امام بن طاہر المقدسی ص ۲۷)۔

سے پیش کیے جاسکتے ہیں، اور کیے جاتے ہیں۔ مفتی صاحبان کو چاہیے کہ وہ ہر بات کو پہلے اچھی طرح تولیں، پھر تولیں۔ امام بخاریؒ تاریخ کبیر میں امام ابو حنیفہؒ کے متعلق کہتے ہیں،
 کان مرہجتاً یسکتوا عن رأیہ وعن حدیثہ۔

”ابو حنیفہ مرجئی تھے۔ ان کی فہم اور حدیث کے متعلق سکوت کیا گیا ہے۔“

تاریخ صغیر میں اس سے بھی سخت تر الفاظ ہیں جو غیثی نقل نہیں کرتا چاہتا۔ مسند احمد، صحاح مستطہ سنی کہ سنن دارمی میں امام ابو حنیفہؒ سے کوئی حدیث روایت نہیں کی گئی۔ مگر کیا اس بنا پر وہ متروک و مجہول شمار کیے جائیں گے؟ رجال کی کتابوں میں سے کسی راوی کے متعلق جرح نکال کر دیکھ لینا اور پس فقط اس کی بنا پر کسی روایت کو رد کر دینا علم حدیث کا محض سطحی مطالعہ کرنے والوں کا کام ہے۔ جرح و تعدیل کی کتابوں میں کم ہی راوی ایسے ملیں گے جن کی سب نے تعدیل کی ہو، ورنہ بیشتر ہر کسی نے جرح کی ہے، مگر اس کے باوجود کبار محدثین نے ان مجروحین کی احادیث نہ صرف یہ کہ اپنی کتابوں میں لی ہیں، بلکہ محدثین و فقہاء اپنے مسلک کی تائید میں جن احادیث سے استدلال کرتے ہیں، ان میں سے بکثرت ایسی ہی جن کے راوی کسی نہ کسی کے نزدیک مجروح ہیں۔ یہ اصول محدثین کے ہاں مسلم ہے جسے تدرب الراوی وغیرہ میں بیان کیا گیا ہے کہ ائمہ جرح و تعدیل میں سے کسی ایک نے بھی اگر ایک راوی کی توثیق و تعدیل کر دی ہو تو اس راوی پر محض جرح اثر انداز نہیں ہوگی۔ امام نسائی کا یہ مشہور مسلک ہے اور اسے دوسروں نے بھی اختیار کیا ہے کہ جس راوی کے ترک پر محدثین کا اجماع نہ ہو، وہ متروک و مجروح شمار نہ ہوگا اور اس سے حدیث لی جائے گی۔

میں نے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی جس حدیث کا حوالہ مستدرک سے دیا ہے، اس کے ساتھ مفتی ولی حسن صاحب نے مستدرک کی اسی مضمون کی بعض دوسری روایات میں بھی انقطاع اور ایک مجہول راوی کی نشان دہی فرمائی ہے۔ میری سمجھ میں نہیں آسکا کہ جن روایات کو میں نے خود ہی قابل نقل نہیں سمجھا، ان پر خاتمہ فرسائی کی کیا ماحبت تھی۔ تاہم مفتی صاحب مومن سے یہ امر تو مخفی نہ ہوگا کہ کسی روایت کی کسی ایک سند میں کلام ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا متن ضرور غیر صحیح یا موضوع ہو۔ میں مکتب ہے کہ یہ متن یا اس کے توابع و شواہد دوسری اسناد

صحیح سے مروی ہوں۔ امام ابن جوزی نے اسی طرح بعض احادیث پر جن میں صحاح بلکہ صحیحین کی احادیث بھی ہیں، موضوع ہونے کا حکم لگا دیا اور محض اس بنا پر لگا دیا کہ جو سند ان کے سامنے تھی اس کے راوی مجروح تھے۔ اب یہی صورت یہاں درپیش ہے کہ یہ لعنت والا مضمون متعدد احادیث میں مذکور ہے جن میں سے سرمدی میں مسند احمد کی ایک حدیث نقل کرتا ہوں جو مسند عبد اللہ بن زبیر نہیں مروی ہے۔

امام احمد اور دیگر ائمہ کی احادیث

مسند احمد کی روایت یہ ہے :

حدثنا عبد الرزاق انا ابن عيينة عن اسماعيل بن ابي

خالد عن الشعبي قال سمعت عبد الله بن الزبير وهو مستند الى

الكعبة وهو يقول وسرب هذه الكعبة لقد لعن رسول الله صلى

الله عليه وسلم فلانا وما ولدنا من صلبه۔

”ہم سے عبد الرزاق نے، اُن سے ابن عیینہ نے، اُن سے اسماعیل نے اور

ان سے شعبی نے حدیث بیان کی کہ میں نے عبد اللہ ابن زبیرؓ کو خانہ کعبہ سے ٹیک

لگائے یہ فرماتے ہوئے سنا کہ اس کعبہ کے رب کی قسم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

نے فلان اور اس کے صلبی بیٹے پر لعنت کی ہے۔“

یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ حضرت ابن زبیرؓ نے جب یہ حدیث بیان کی ہوگی تو اس میں

اس شخص اور اس کے لڑکے کی ضرورتاً تصریح فرمائی ہوگی جس پر انھوں نے لعنت فرمائی تھی، ورنہ

ارشاد نبوی بالکل مبہم اور غیر واضح رہتا لیکن راویان حدیث کا یہ طریقہ ہے کہ کسی فرد مشعشع کا

ذکر جب بار بار ایک ہی مفہوم پر مشتمل احادیث میں آتا ہو تو بعض اوقات وہ نام کو حذف کر کے

فقط فلاں کا لفظ کہہ دیتے ہیں کیونکہ کہنے والے اور سننے والے خوب جانتے ہوتے ہیں کہ یہاں

کون شخص مراد ہے۔ اس حدیث میں بھی باپ بیٹے کا ذکر ہے وہ حکم اور مروان کے سوا کوئی ہو

ہی نہیں سکتا کیونکہ کوئی اور باپ بیٹا ایسا احادیث میں مذکور ہی نہیں جو مورد لعنت نبوی ہوا ہو۔

اب اگر مولانا ولی حسن صاحب پسند کریں تو مسند احمد کی اس حدیث اور اس کے رُواة پر بھی

طبع آزمائی فرمائیں مگر اس دادی میں قدم رکھتے ہوئے یہ بھی یاد رکھیں کہ امام احمد بن حنبلؒ بالاجماع اعتراف بالحدیث میں اور ان کے مسند کی جن مرویات پر تنقید کی بھی گئی ہے، ان میں سے ایک ایک کا دفاع حافظ ابن حجرؒ اور دوسرے محدثین نے کر دیا ہے۔ اس لیے محض کتب بحال کے چند اقوال کے بل پر کچھ کہہ دینے سے کام نہیں چلے گا۔ اس معاملے میں بھی آپ کو تنگ دلی نہیں بلکہ چاروں چار ”فراخ دلی“ ہی دکھانی پڑے گی جس کا طعنہ آپ محمد تقی صاحب عثمانی کو دے رہے ہیں۔

صحیح بخاری، کتاب التفسیر، سورۃ احقاف کے تحت ایک حدیث ہے جس میں بیان ہے کہ امیر معاویہؓ نے جب مروان کو مدینے کا عامل بنایا تو اس نے بیعت یزید پر لوگوں کو آمادہ کرنے کے لیے خطبہ دیا۔ اس پر حضرت عبدالرحمنؓ بن ابی بکرؓ نے ٹوکا تو مروان نے کہا کہ پکڑو اسے۔ حضرت عبدالرحمنؓ نے بھاگ کر حضرت عائشہؓ کے گھر میں پناہ لی۔ مروان نے وہاں جا کر کہا کہ یہ وہ شخص ہے جس کے متعلق قرآن میں ہے **وَالَّذِي قَالَ لِوَالَيْدَتَيْهِ اُفٍّ لَّكُمَا.....** حضرت عائشہؓ نے پر دے کے پیچھے سے فرمایا کہ حضرت ابوبکرؓ کے گھر والوں کے متعلق قرآن میں کچھ نہیں آتا اسوائے اس کے کہ اللہ نے میری برکت نازل فرمائی۔ بخاری میں تو اتنا ہی واقعہ بیان کیا گیا ہے، لیکن سورۃ احقاف کے اس مقام کی تفسیر میں اور اس حدیث کی تشریح میں اکثر مفسرین و محدثین نے لکھا ہے کہ مروان کی اس غلط بیانی کے جواب میں حضرت عبدالرحمنؓ اور حضرت عائشہؓ نے مروان کو یہ بھی یاد دلایا تھا کہ اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت کی ہے۔ مثال کے طور پر تفسیر ابن کثیر میں اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے امام ابن ابی حاتم کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ مروان سے حضرت عبدالرحمنؓ نے کہا تھا:

الست ابن اللعين الذي لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم اياك ؟

”کیا تو لعین کا بیٹا نہیں ہے جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت کی ہے؟“

پھر حافظ ابن کثیر امام نسائی کی ایک حدیث نقل کرتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ نے مروان کی

الزام تراشی کے جواب میں فرمایا: ”مروان مجھ کو کہتا ہے:“ مزید فرمایا:

ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن ابا مروان ومروان في

صلبه فمروان نفض من لعنة الله۔

”بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مروان کے باپ پر اس حالت میں لعنت

فرمائی جب کہ مروان باپ کے صلب میں تھا، پس مروان اللہ کی لعنت میں حصہ دار ہے۔“

بخاری کی مذکورہ بالا حدیث کی شرح میں علامہ بدر الدین عینی نے محدث الاسماعیلی سے ایک روایت بیان کی ہے جس میں حضرت عائشہؓ کا یہی قول نقل کیا ہے کہ: ”لکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعن ابامروان و مروان فی صلیہ فمروان قضض امی قطعہ من لعنة اللہ عتر و جل۔“ پھر حافظ ابن حجر فتح الباری میں اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے محدث ابو یعلیٰ کی روایت نقل کرتے ہیں کہ جب مروان اور حضرت ابن ابی بکرؓ کے مابین تکرار ہوئی اور مروان نے حضرت عبد الرحمنؓ پر جھوٹا اتہام مایہ کیا تو انہوں نے فرمایا:

أَلَسْتُ ابْنُ الْعَبِيْنِ الَّذِي لَعَنَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔

پھر حافظ ابن حجر نے بھی اسماعیلی کے حوالے سے حضرت عائشہؓ کا قول نقل کیا ہے کہ:

ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن ابامروان و مروان في صلبه۔

امام سیوطی کی تاریخ الخلفاء ایک مشہور و متداول کتاب ہے جو مدتہائے دراز سے درس نظامی کا جزو رہا ہے۔ یہ دراصل امام ذہبی کی تاریخ کا ایک جامع خلاصہ ہے۔ اس میں بھی حضرت معاویہؓ کے حالات کے آخر میں امام نسائی اور ابن ابی حاتم کے حوالے سے حضرت عائشہؓ کی حدیث نقل کی گئی ہے:

ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن ابامروان و مروان في صلبه

فمروان قضض من لعنة الله۔

ان جملہ منسوس، محدثین، اور مؤرخین نے مروان کے لعنت زدہ ہونے پر دلالت کرنے والی یہ ساری احادیث اپنی کتابوں میں بلا تمقید نقل کی ہیں اور ان پر درایت یا روایت کوئی اعتراض وارد نہیں کیا ہے۔ اس طرح کے متعدد دیگر اقوال سلف بھی پیش کیے جاسکتے ہیں۔ اس کے بعد یں بتیات کے مقالہ نویسوں سے پوچھتا ہوں کہ آیا یہ سارے حضرات رافضی اور کذاب ہیں جو ام المومنین حضرت عائشہؓ اور ان کے برادر بزرگوار سے یہ نقل کر رہے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مروان اور اس کے باپ عکرم پر لعنت بھیجی ہے؟ یا معاذ اللہ حضرت عائشہؓ

مذہب اور حضرت ابن ابی بکرؓ محض مردان کو مطعون کرنے کے لیے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے غلط بات منسوب کر رہے ہیں؟ کیا سستی کہلانے اور صحابہ کرام کا احترام کرنے کا مطلب آپ کے نزدیک یہ ہے کہ مردان کی ہر سال میں وکالت و مدافعت کی جائے، اپنے سوا ساری دنیا کو رافضی ٹھہرایا جائے اور مردان پر کسی حدیث صحیح کی زد پڑتی ہو تو اس کا بھی انکار کر دیا جائے؟

مولانا شبلی کا قول

مفتی ولی حسن صاحب فرماتے ہیں کہ بنو امیہ کے بارے میں بیشتر روایات و حکایات کا رخائے رخص کی پیداوار ہیں مگر میں مفتی صاحب کو یقین دلاتا ہوں کہ مسند احمد اور صحاح کے مستفین کا اس کا رخائے سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ ہاں البتہ روایات کی بہت سی فیکٹریاں خود بنو امیہ اور بنو عباس کے ہاں بھی چالو تھیں۔ چنانچہ مولانا شبلی نعمانی سیرۃ النبیؐ کے دیباچے میں فرماتے ہیں:

”فن تاریخ و روایت پر جو خارجی اسباب اثر کرتے ہیں، ان میں سب

سے بڑا قوی اثر حکومت کا ہوتا ہے لیکن مسلمانوں کو ہمیشہ اس پر فخر کا موقع حاصل

رہے گا کہ ان کا قلم تلوار سے نہیں دبا۔ حدیثوں کی تدوین بنو امیہ کے زمانے میں

ہوئی ہے جنہوں نے پورے نوے برس تک سندھ سے ایشیائے کوچک

اور اندلس تک مساجد میں آل فاطمہؑ کی توہین کی اور جمہور میں برسر منبر حضرت علیؑ پر

لعن کہلوا یا، سینکڑوں حدیثیں امیر معاویہؓ وغیرہ کے فضائل میں بنو امیہ۔ عباسیوں

کے زمانے میں ایک ایک غلیفہ کے نام بنام پیشین گوئیاں حدیثوں میں داخل

ہوئیں۔ لیکن نتیجہ کیا ہوا، عین اسی زمانے میں محدثین نے علانیہ منادی کر دی کہ

یہ سب جھوٹی روایتیں ہیں۔ آج حدیث کا فن اس شخص و خاشاک سے پاک ہے

۱۰ نوے سال یوں بنتے ہیں کہ ۱۱۳ھ میں امیر معاویہؓ غلیفہ بنے اور ۱۳۳ھ میں جابر ابوالعباس سفاہ نے اموی

خلافت کا خاتمہ کر کے عباسی سلطنت کی بنیاد ڈالی۔ اس پورے دور میں حضرت عمر بن عبدالعزیز اور زید بن ولید

کے خضر محمد کو چھوڑ کر حضرت علیؑ و بنو فاطمہؑ برسر منبر لعنت کی جاتی رہی۔

اور بنو امیہ اور عباسیہ جو ظل اللہ اور جانشین پیغمبر تھے، اسی مقام پر نظر آتے ہیں جہاں انہیں ہونا چاہیے تھا۔

(سیرۃ النبی ص ۱۰۱، طبع، معتم، اعظم گڑھ ۱۹۶۵ء صفحہ ۶۶)

بہر کیف محدثین رحمہم اللہ کی قبور اللہ اور سے معمور فرمائے، انہوں نے نہ صرف ردِ انفس و لواصب اور بنو امیہ و بنو عباس کے ان کارخانوں کی مصنوعات کا تار و پود بکھیر کر رکھ دیا، بلکہ انہوں نے ایسی صحیح احادیث کو بھی علانیہ بیان فرمایا جن میں سیئات بنی امیہ کی پیشین گوئی کی گئی تھی اور بنو امیہ ہی کے زمانے میں اپنی جان پر کھیل کر حضرت علیؑ اور اہل بیت کے ان مناقب کی بھی نشر و اشاعت کی جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمائے تھے، اور جنہیں لوگوں کے دلوں سے محو کرنے کے لیے حضرت علیؑ اور ان کے گھرانے پر لعنت بھیجی جاتی تھی۔

سیر دست مولانا مفتی ولی حسن صاحب کے تعقیبات کے جواب میں گزارشات بالا پر اکتفا کرتے ہوئے اب میں چند باتیں اس "تذیل" کے بارے میں عرض کروں گا جو محترم مولانا محمد الہی صاحب مدیر "بینات" نے رقم فرمائی ہیں۔ سب سے پہلے مجھے مروان کے متعلق ان کے صریح ذیل ارشاد اپنی گزارش پیش کرنا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

۵۔ اگر مروان کا باپ اور اس کی ساری نسل — بقول ملک صاحب —

ملعون علی اللسان نبوت تھی تو ملک صاحب اس کی کیا توجیہ کریں گے کہ معاذ اللہ اسی ملعون کے صلیبی ٹوٹے عبدالعزیز کو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے خاندان نے حضرت عمرؓ کی پوتی بیباہ دی اور اسی کے بطن سے عمر بن عبدالعزیز بن مروان بن حکم پیدا ہوئے جنہیں مولانا مودودی خلیفہ راشد تسلیم کرتے ہوں گے۔ کیا فاروقی گھرانے کو اس ملعونیت عامہ کا انکشاف نہیں ہوا تھا؟

بے بنیاد اتہام

مولانا مودودی نے میری عبارت پر یہ اعتراض و اشکال وارد کرتے ہوئے ترجمان القرآن، مئی ۱۹۶۵ء کا حوالہ دیا ہے۔ لیکن میں نے اس ماہ کے ترجمان میں کہیں بھی یہ بات نہیں لکھی کہ مروان کا باپ اور اس کی ساری نسل "ملعون علی اللسان نبوت تھی"۔ میں نے اس پر سچے

میں ایک جگہ صرف ”مردان کا ملعون علی لسان نبوت ہونا“ بیان کیا ہے (صفحہ ۱۹) اور اگلے صفحے پر بھی صرف مردان کو لعنت زدہ لکھا ہے۔ اس سے اگلے صفحے پر بھی ایک جگہ مردان اور دوسری جگہ ”مردانہوں کی معنوی ذریت“ کے الفاظ میرے قلم سے نکلے ہیں۔ یہاں مردانہوں سے میری مراد وہ لوگ ہیں جو اپنے گفتار و کردار میں مردان اور اس کے باپ سے ملتے جلتے ہیں۔ اس سے مراد ہرگز ساری نسل مردان نہیں ہے۔ میرے الفاظ ”معنوی ذریت“ میرے مدعا پر شہادت و دلائل کے لیے کافی ہیں۔ ترجمان کے مئی کے اس شمارے کے علاوہ بھی، جہاں تک مجھے یاد ہے اور جہاں تک میں اپنی پوری بحث کی ورق گردانی کر سکا ہوں، میں نے یہ بات کہیں بھی نہیں لکھی کہ مردان یا اس کے باپ کی ”ساری نسل“ ملعون علی لسان نبوت تھی۔ تاہم میں مولانا محمد ادریس صاحب اور جملہ حضرات قارئین کے سامنے یہ بات نہایت صفائی اور وضاحت کے ساتھ بیان کیے دیتا ہوں کہ اگر کبھی میں نے ایسی بات کہی ہو یا میری کسی بات سے یہ مفہوم اخذ ہوتا ہو کہ میں خدا نخواستہ مردان کی تاقیامت پوری نیچے تک کی نسل کو اللہ یا اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی لعنت کا مستحق سمجھتا ہوں تو میں اس سے عند اللہ قطعی برائت کا اظہار کرتا ہوں۔ میں ہزار بار اللہ کی پناہ طلب کرتا ہوں اس خیال باطل سے کہ عمر ثانیؒ، پانچویں خلیفہ راشد حضرت عمر بن عبد العزیز کو (معاذ اللہ) اس لعنت کا مصداق سمجھوں جو احادیث مذکورہ میں وارد ہے۔ میں تو ترجمان جلد ۷۰، عدد ۶ میں خلافت و ملوکیت پر بحث کرتے ہوئے حضرت نعمان بن بشیر کی ایک حدیث نقل کر چکا ہوں جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خوخیار ملوکیت اور حیر و استبداد کی حکومت کے بعد دوبارہ خلافت علی منہاج نبوت کے قیام کی خوشخبری دی ہے اور یہ بھی لکھ چکا ہوں کہ اس حدیث کے ایک راوی حبیب بن سالم جو حضرت عمر بن عبد العزیز کے ہم عصر تھے، انہوں نے بطور بشیر و تذکیر یہ حدیث حضرت ابن عبد العزیز کو لکھ بھیجی تھی اور ساتھ تحریر کیا تھا کہ میں امید کرتا ہوں کہ آپ ہی وہ امیر المومنین ہوں گے جو ازمیر نو خلافت علی منہاج النبوة کا احیاء کریں گے اور حضرت عمرؓ اس پر بڑے مسرور و شادماں ہوئے یہ بات بھی میں اپنے سلسلہ مضامین میں واضح کر چکا ہوں کہ حضرت عمرؓ ثانی ہی نے خوامیہ اور مردان کی متعدد بدعات و سننات کا خاتمہ کیا، مثلاً فدک کو مردان نے اپنی ذاتی جاگیر بنالیا تھا اور اس کا

درہ حضرت عمرؓ تک بھی پہنچا مگر آپ نے اسے دوبارہ ریاستی ملاک میں شامل کیا، منبروں پر لعن طعن کا خاتمہ آپ ہی نے کیا۔ اس کے بعد مجھ پر یہ بہتان کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ میں عکرم اور مروان کے ساتھ حضرت عمر بن عبد العزیز کو بھی خدا نخواستہ ملعون سمجھتا ہوں؟

حقیقت یہ ہے کہ ان احادیث میں عکرم کے ساتھ جو مآولہ کے الفاظ ہیں، ان سے مراد میرے نزدیک عکرم کا بیٹا مروان یا پھر عکرم اور مروان کی وہ اولاد ہے جو اپنے اوصاف و اخلاق میں اس باپ بیٹے سے ملتی جلتی ہے۔ اس میں عکرم یا مروان کی ساری اولاد شامل نہیں ہے۔ عکرم اپنے ان افعال کی وجہ سے لعنت کا مستحق ہوا جو اس سے حضور نبوتؐ میں سرزد ہوئے اور سچی کی وجہ سے اُسے اور اُس کے ساتھ مروان کو مدینہ بدر پہنچا دیا اور مروان اپنے ان افعال شنیعہ کی وجہ سے اس لعنت کا مستحق بنا جو افعال حمید نبوی کے بعد اس سے صادر ہوئے اور جن کی خبر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی دی گئی تھی۔ ظاہر ہے کہ جب مروان اور اس کا والد اپنے افعال ہی کی بنا پر مورد لعنت بنا، تو پھر مروان اور عکرم کی ساری اولاد کس طرح ملعون قرار پاسکتی ہے۔ عکرم کے بیس بیٹے تھے جن میں سے ایک مروان تھا اور مروان کے بھی آگے بارہ بیٹے تھے۔ یہ سب عادات و خصائل میں اپنے باپ کے مشابہ نہ تھے تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ ان سب پر وعید نبوی کو چسپاں کیا جائے۔ عکرم کا ایک بیٹا اور مروان کا بھائی عبدالرحمن بن عکرم بھی تو تھا جس کے متعلق علامہ ابن عبد البرؒ استیعاب میں لکھتے ہیں

کان لابی بنی ساسی مروان۔

اس کے خیالات و نظریات مروان سے مختلف تھے۔

اب آخر کیا وجہ ہے کہ میں عبدالرحمن کو بھی ملعون سمجھوں۔ میرے خلاف اور میری پیش کردہ احادیث کے خلاف "بینات" کا یہ اعتراض اُسی طرح کا ہے جس طرح کا اعتراض بنو اُمیہ کے بعض دوسرے حامی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ان ارشادات کے خلاف کرتے ہیں جو بنو اُمیہ اور بنو مروان کی مذمت میں دیگر احادیث میں وارد ہیں اور دلیل یہی دی جاتی ہے کہ ان کی زد حضرت عثمانؓ اور عمر بن عبد العزیزؓ پر پڑتی ہے، حالانکہ ان میں سے متعدد احادیث کی سند بالکل صحیح ہے اور محدثین و شارحین نے ان سے حضرت عثمانؓ اور حضرت ابن عبد العزیزؓ کو خارج و مستثنیٰ

قرار دیا ہے۔ بہر کیفیت جس پر اللہ اور اس کے رسولؐ نے اس کے کرتوتوں کی بنا پر لعنت کی ہو، مجھے اُسے ملعون علی لسان نبوت سمجھنے یا کہنے میں کوئی تردد نہیں ہے۔ یہ چیز کسی پر شاق گزرتی ہے تو گزرتی رہے۔

مولانا محمد ادریس صاحب مجھ سے اس بات پر خفا ہیں کہ میں نے ”غریب مروان کو خوب پیٹ بھر کر صلواتیں سنائی ہیں اور میری تحریر منہ بول کر کہہ رہی ہے کہ یہ سُنی کے قلم کی تراوش نہیں بلکہ کسی جملے کے رافضی کی تخلیق ہے“ پھر فرماتے ہیں ”انہیں ذوق مودودیت کی وکالت کے بنیادی حق سے کون روک سکتا ہے، تاہم وہ یہ نہ بھولیں کہ مروان کو اکثر محدثین صفار صحابہ میں شمار کرتے ہیں۔ ان سے روایت کرنے والوں میں ائمہ تابعین کے علاوہ جلیل القدر صحابی حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ بھی شامل ہیں۔ امام بخاری مروان کی احادیث روایت کرتے ہیں، امام مالک نے مؤطا میں ان کے فتاویٰ اور فیصلوں کو بطور حجت نقل کیا ہے۔ اگر مروان اسی قماش کا آدمی تھا جیسا کہ رافضی افسانوں کے سہارے محترم ملک صاحب باور کرانا چاہتے ہیں، تو وہ بتائیں کہ اس صورت میں ان کے عطا کردہ خطابات کا مستحق کیا صرف مروان رہ جاتا ہے اور کیا صحابہ و تابعین وغیرہ اس کی لپیٹ میں نہیں آجاتے؟“

مالک و بخاری کی روایت مروان

جناب مولانا محمد ادریس صاحب نے اپنے قلم سے جو لوگوں نے لایا یہاں را اور آگے چل کر بکھیرے ہیں ان پر پورے واشگاف انداز میں کچھ عرض کرنا تو شاید سُورِ ادب ہو لیکن میں کیا یہ دریافت کر سکتا ہوں کہ جب مروان کو ”اکثر محدثین“ صفار صحابہ میں شمار کرتے ہیں اور امام بخاری کے اُس سے روایت بیان کرنے کی بنا پر مروان کی جلالتِ قدر میں اور اضافہ ہو جاتا ہے تو پھر آپ ”غریب مروان“ اور ”اس قماش کا آدمی“ کہہ کر کیوں ”توہین صحابہ“ کا ارتکاب فرما رہے ہیں۔ یہ الفاظ بھی تو کسی سُنی کے قلم سے نہیں ٹپکنے چاہئیں، آپ کی زبان قلم کو تو رافضی افسانوں سے کوئی اثر قبول نہیں کرنا چاہیے اور بعض دوسرے ”سُنیوں“ کی طرح جب بھی مروان کا ذکر خیر ہو، تو آپ کو بھی حضرت مروان رضی اللہ عنہ رقم فرمانا چاہیے۔ یہ نیچے دروں نیچے بروں کی پالیسی آپ کے شایانِ شان نہیں ہے۔ مروان کے صحابی یا غیر صحابی ہونے کے مسئلے پر میں انشاء اللہ کبھی

تفصیل سے لکھوں گا، البتہ روایت حدیث کے معاملے میں حقیقت حال اور صحیح موقف ہی ہے جو میں پہلے عدالت صحابہ و عدالت رواۃ کی بحث میں بیان کر چکا ہوں۔ جو راوی بھی صادق القول فی روایت الحدیث ہے وہ خواہ مبتدع ہو، مرتکب کبیرہ ہو، اس کی روایت بلا تامل لی جاسکتی ہے اور لی گئی ہے۔ صحیح بخاری میں بھی مروان سے روایت اسی بنا پر اخذ کی گئی ہے۔ اس سے مروان کی صحابیت و جہالت کا ثبوت فراہم نہیں ہوتا، امام بخاریؒ نے بالعموم مروان کی روایت حضرت مسور بن مخرمہ کو ساتھ مقرون و ملحق کر کے لی ہے۔ تاہم اُس سے تنہا کوئی روایت مروی ہو تو وہ بھی قابل قبول ہے کیونکہ امام بخاریؒ کے نزدیک حضرت عروہ بن زبیرؓ کے قول کے مطابق مروان مشہم فی الحدیث نہیں تھا، اس کے متعلق حافظ ابن حجرؒ کی تصریح درج ذیل ہے، جسے انہوں نے ہدی الساری بالفصل التاسع میں مجروح راویوں پر بحث کرتے ہوئے مروان کے زیر عنوان دیا ہے:

فأخذنا حمل عنه سهل بن سعد وعروہ وعلی بن الحسین وابو
بکر بن عبد الرحمن بن الحوثر وهؤلاء اخروج البخاری احادیثهم
عنه فی صحیحہ لما کان امیراً عندہم بالمداینۃ قبل ان یبدو منہ
فی الخلاف علی بن الزبیر ما بدا۔

”مروان سے حضرت سهل بن سعد، عروہ، علی بن حسین اور ابو بکر بن عبد الرحمن نے جو حدیث لی ہے اور ان کی تخریج امام بخاریؒ نے صحیح میں کی ہے، یہ اس وقت کی بات ہے جب وہ ان اصحاب کی موجودگی میں امیر مدینہ تھا اور جب تک اُس سے حضرت ابن زبیرؓ کی مخالفت کا قصد نہ نہیں ہوا تھا۔“

ابن حجرؒ کے اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ ان مذکورہ بالا حضرات نے مروان سے اس وقت تک روایت اخذ کی ہے، جب تک اس نے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے مقابلے میں اپنی سلطنت قائم کرنے کے لیے اپنی تلوار نیام سے نہیں نکالی تھی اور اسی زمانے کی مرویات مروان کو امام بخاریؒ نے صحیح میں لیا ہے۔ مگر میرے خیال میں یہ تحدید و تخصیص کچھ زیادہ مفید نہیں ہے کیونکہ مروان کے کارنامے پہلے بھی کچھ کم نہ تھے۔ صحیح تریات یہی ہے کہ مروان کی ساری زیادتیوں

کے باوجود جب اس سے کذب فی الحدیث کا ثبوت نہیں ملتا تو اس کی روایت بلا تاویل لی گئی ہے اور لی جانی چاہیے مگر اس سے اس کے معائب و مثالب کا عدم نہیں ہو جاتے۔ باقی رہے یہ بات کہ ”امام مالکؒ نے مروان کے فقہی فتاویٰ اور فیصلوں کو بطور حجت پیش کیا ہے“ تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ یہ فیصلے دراصل مدینۃ النبیؐ کے مکین اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجماعی عمل پر مبنی تھے جس کی خلافت ورزی مدینہ میں رہتے ہوئے آسان نہ تھی۔ اس کے باوجود مروان نے متعدد بدعات و محدثات کو رائج کرنے کی کوشش کی جن کی تصویب نہ امام مالکؒ یا کسی دوسرے محدث و فقیہ نے کی اور نہ جن پر عمل کرنے کی جرأت آج مدیر بینات یا کسی دوسرے شخص کو ہو سکتی ہے۔ مثال کے طور پر عیدین کے لیے خطبہ نماز سے پہلے دینا اور اس کے لیے منبر کا اہتمام کرنا، آخر ان ”مردانی فیصلوں“ کو اُمتِ مسلمہ میں کس نے اُس وقت سے کر آج تک ”حجت“ مانا ہے۔ امام مالکؒ نے مؤطا میں آنحضورؐ اور خلفائے راشدین کی سنت بیان کی ہے کہ وہ خطبہ عیدین نماز کے بعد پڑھتے تھے مگر مروان کی ”سنت“ کا ذکر نہیں کیا۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے مستوی میں تقریباً ساٹھ اہلہ شیوخ مالکؒ کو نام بنام بیان کیا ہے مگر مروان کا نام مجھے ان میں کہیں نظر نہیں آیا، بلکہ امام ابن حزم نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ مالکیہ کا عمل اہل مدینہ کو بطور حجت پیش کرنا بے کار ہے، کیونکہ وہاں مروان ہی کے زمانے سے تغیرِ سنن کا آغاز ہو گیا تھا۔

صحیح بخاری، ابواب العیدین، باب الخروج الی المصلی بغیر منبر اور دوسری کتب حدیث میں تصریح ہے کہ مروان نے جو منبر نماز عید کے لیے خاص طور پر بنوایا تھا جب وہ اس پر نماز عید سے پہلے ہی چڑھنے لگا تو حضرت ابو سعید خدریؓ نے اس کا دامن پکڑ کر کھینچ لیا مگر مروان دامن چھڑا کر منبر پر براجمان ہو گیا۔ اس کے بعد حضرت ابو سعیدؓ فرماتے ہیں:

فقلت له غیرتم واللہ فقال ابا سعید قد اذهب ما تعلم فقلت

ما اعلم واللہ خیر مما لا اعلم۔

”میں نے مروان سے کہا خدا کی قسم تم نے (امیر شریعت میں) تغیر و تبدل کر دیا۔ تو

مروان کہنے لگا، ابوسعید جو کچھ تم جانتے ہو، اس کا دور گزر چکا۔ میں نے (حضرت ابوسعیدؓ

نے) جواب دیا، خدا کی قسم جو کچھ میں جانتا ہوں وہ اس سے بہتر ہے جو میں نہیں جانتا۔“

اب ہر شخص دیکھ سکتا ہے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ تو مروان کو اس پر ٹوک رہے ہیں کہ تو نے احکام شریعت میں تبدیلی کر کے خطبے کو نماز عید پر مقدم کر دیا اور مروان اس خلاف ورزیؓ سنت پر نادم ہونے کے بجائے کہہ رہا ہے کہ ابوسعیدؓ علم کا مظاہرہ تم کر رہے ہو، وہ تو قصہ ماضی اور داستان پارینہ ہے۔ کیا ”اٹل چور کو تو ال کو ڈانٹے“ کی مثال اس سے موزوں تر کوئی اور ہو سکتی ہے؟ کوئی صاحب اگر ہم سے یہ توقع رکھتے ہیں کہ ہم محض طعنہ ”رفض“ اور الزام ”توہین صحابہ“ سے بچنے کے لیے ترک سنت، مخالفت شریعت کی بھی داد دے سکیں گے تو یہ بہت مشکل ہے۔ ”تعظیم صحابہ“ کی آخر یہ کون سی قسم ہے کہ جس شخص کے سلسلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پیش کی جاتی ہے اور وہ جواب میں کہتا ہے کہ اس کا دور اب لنگیا ہم ایسے شخص کی تعظیم و تکریم کریں۔ اگر ایسے شخص کے خلاف لب کشائی جائز نہیں تو فضل الرحمن اور پرویز صاحب کے خلاف زبان کھولنا کیسے جائز ہے؟

دیوبندی اکابر کا مسلک

پھر مولانا محمد ادریس صاحب فرماتے ہیں ”جہاں تک ہمارے اور ہمارے اکابر کے مسلک کا تعلق ہے، وہ یہ ہے کہ ہم مروان کے بارے میں افراط و تفریط دونوں کو مناسب نہیں سمجھتے، جس شخصیت کے مناقب و مثالب دونوں تاریخ کے ریکارڈ پر موجود ہوں، اگر اس کی مدح و ثنا کو آپ کا جی نہیں چاہتا تو نہ کیجیے۔ مگر اس کے حق میں لعن طعن کی زبان بھی مت کھولیے۔ اس کے ماحول کے اُلجھے ہوئے حالات سے بھی آنکھیں بند نہ کیجیے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اپنے مُردوں کو بُرا بھلا مت کہو، انہوں نے جو کچھ آگے بھیجا تھا، وہ اُسے پا چکے ہیں۔“ اس کے جواب میں میری گزارش یہ ہے کہ مجھے تو مروان یا کسی دوسرے فرد متعین کے حق میں لعن طعن کی زبان کھولنے سے خاص شغف نہیں ہے لیکن کیا مجھے اس بات کا بھی حق نہیں پہنچتا کہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا وہ ارشاد بھی بیان کر دوں جس میں کسی شخص

پر لعنت کا ذکر ہو۔ بلاشبہ آنحضورؐ نے مُردوں بلکہ زندوں کو بھی بلا وجہ بُرا بھلا کہنے سے منع فرمایا ہے، لیکن دوسری طرف قرآن و حدیث ہی میں ایسی مستثنیٰ مثالیں موجود ہیں جن میں بعض افراد پر اللہ اور اس کے رسولؐ کی لعنت مذکور ہے۔ پھر مولانا موصوف نے اپنے جن اکابر کے مسلک کی ترجمانی فرمائی ہے، معلوم نہیں اس فہرست میں کون کون بزرگ شامل ہیں اور ان کا افراط و تفریط سے میرا مسلک کس مقام پر بیان ہوا ہے۔ شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی یقیناً ان کا اکابر میں شامل ہوں گے جنہوں نے رفض و تشیع کے رد میں ایک مبسوط کتاب تحفہ اثنا عشریہ لکھی ہے، ان سے درج ذیل سوال و جواب فتاویٰ عزیزی میں منقول ہے :

سوال۔ مروان کو بُرا کہنے کے بارے میں اہل سنت کے نزدیک کیا ثابت

۹۷

جواب۔ اہل بیت کی محبت فرائض ایمان سے ہے نہ کہ لوازم سنت۔

اور محبت اہل بیت سے ہے کہ مروان علیہ اللعنة کو بُرا کہنا چاہیے اور اس سے

دل سے بیزار رہنا چاہیے۔ علی الخصوص اس نے نہایت بد سلوکی کی حضرت امام

حمین اور اہل بیت کے ساتھ اور کامل عداوت ان حضرات سے رکھتا تھا۔

اس خیال سے اس شیطان سے نہایت ہی بیزار رہنا چاہیے ۱

فتاویٰ عزیزی ص ۲۲، بابہما ماجی محمد ذکی، ناشر مسجد کعبہ، ادب منزل، پاکستان چوک، کوہاٹ، ستمبر ۱۳۸۷

عملائے دیوبند کے استاذ الاساتذہ مولانا احمد علی صاحب سہارنپوری، بخاری، کتاب الفتن،

حدیث، ہلکۃ امتی علی یدی غلمۃ من قریش کی شرح میں فرماتے ہیں :

قد روت احادیث فی لعن الحکم والد مع ان وما ولد اخرجهما

الطبرانی وغیرہ۔

”احادیث میں حکم اور اس کے بیٹے پر لعنت وارد ہے۔ طبرانی اور دوسرے محدثین

نے ان کی تخریج کی ہے۔“

اس کے بعد دیوبند کے شیخ المشائخ مولانا محمود الحسن صاحب کا درج ذیل قول ملاحظہ ہو

یوسن ترمذی، صلوٰۃ عیدین کی تقریر میں منقول ہے:

یقال ان اول من خطب قبل الصلوٰۃ فی العیدین مروان بن الحکم۔
 کان مروان بن الحکم ظالماً فحاشاً مستدبراً عن سنة عليه السلام
 وكان يسب الناس في المجامع مثل الجمعة والاعياد والناس كانوا لا
 ينتظرون بعد الصلوٰۃ الى الخطبة لسيئه في اثناء الخطبة فقدم الخطبة
 على الصلوٰۃ لئلا ينشروا الناس وكانوا ينتظرون الصلوٰۃ لا بحالة۔

”کہا جاتا ہے کہ جس نے سب سے پہلے نماز عیدین سے قبل خطبہ دیا وہ مروان بن
 حکم تھا۔ مروان بے مد پرے درجے کا ظالم اور سُنّت نبوی کو پیٹھ دکھانے والا اور اس
 سے منہ موڑنے والا تھا اور لوگوں پر بھیجے اور عیدین کے مجمع اسے عام میں سب و شتم کرتا
 تھا اور لوگ اس سب و شتم کی وجہ سے نماز عید کے بعد اس کے خطبے کا انتظار کیے بغیر
 چلے جاتے تھے۔ اسی لیے اس نے نماز پر خطبے کو مقدم کیا تاکہ لوگ منتشر نہ ہو سکیں کہونکہ
 ان کے لیے نماز کا انتظار تو ناگزیر تھا۔“

(التقریر الترمذی، ۱۰۰ تانا محمود الحسن مکتبہ رحیمیہ پونہ، ۱۳۴۱ھ، ص ۱۹)

مولانا رشید احمد گنگوہی صاحب کے افادات ترمذی جو مولانا محمد یحییٰ صاحب کا تہذیبی
 نے الکواکب الدری کے زیر عنوان جمع کر کے چھپوائے ہیں، ان میں اسی حدیث کی شرح میں فرماتے
 ہیں:

اول من خطب قبل الصلوٰۃ مروان بنیة فاسدة، فكان يعرض
 فی خطبته باهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم ويسئ الادب بهم فلما
 رأى الناس ذلك وان ليس لهم صابر على استماع اذا هم رضى الله عنهم
 جعلوا يذهبون اذا فرغوا من الصلوٰۃ فقدم مروان الخطبة
 ليدجئهم الى سماعها فكان فعله ذلك خبيثاً ظاهراً فانكره اعلیہ۔
 ”مروان نے سب سے پہلے بُری نیت کے ساتھ عید کا خطبہ نماز پر مقدم کیا۔

وہ اپنے خطبے میں اہل بیت الغنی پر طعن و تعریض کرتا تھا اور ان کے حق میں بے ادبی کرتا

تھا۔ جب لوگوں نے یہ دیکھا اور وہ اہل بیت کی اس ایذا رسانی پر صبر نہ کر سکے تو وہ نماز کے بعد پہلے جاتے تھے۔ تب مروان نے خطبہ مقدم کیا تاکہ لوگوں کو مجبور کر کے ایسا خطبہ سنائے، پس اس کا یہ فصل غبت کا مظاہرہ تھا جس پر لوگوں نے اظہارِ نفرت کیا۔

یہ بات بخاری، سنوۃ العیدین کی اس حدیث میں بھی مذکور ہے جس کا کچھ حصہ میں پہلے نقل کر آیا ہوں کہ مروان نے خود حضرت ابو سعیدؓ سے کہا کہ لوگ نماز عید کے بعد ہمارے لیے بیٹھتے ہی نہیں، اس لیے خطبہ کو مقدم کرنا پڑا۔ اب جو لوگ مروان کو صحابہؓ میں شمار کر کے اس کے مناقب بیان کرتے ہیں، انہیں خدارا کچھ تو سوچنا چاہیے اور سوچ کر اس سوال کا جواب دینا چاہیے کہ آخر سب سمان بشمول صحابہ کرام اس ”صغیر صحابی“ کا خطبہ عید سننے سے کیوں اتنا دُور بھاگتے تھے حالانکہ خطبہ سننا سنوں اور ایک طرح سے نماز کا حصہ ہے؟ مولانا محمد ادریس صاحب اپنے اکابر کا جو مسلک بیان فرما رہے ہیں، اس بیان کردہ مسلک کی روشنی میں وہ ان اکابر کے بارے میں کیا ارشاد فرماتے ہیں جن کے اقوال میں نے ابھی درج کیے ہیں؟ دیوبندی مسلک کے اصل ترجمان یہ حضرات ہیں یا آپ ہیں؟ آپ فرماتے ہیں کہ تم مروان کے کارناموں اور اس کے ماحول کے اُلجھے ہوئے حالات سے بھی آنکھیں بند نہ کرو۔ اس نصیحت کے ہم شکر گزار ہیں مگر آپ بھی مروان کے اُن کارناموں سے چشم پوشی نہ فرمائیں جنہوں نے اس ماحول کے حالات کو الجھانے میں بہت بڑا کردار ادا کیا ہے۔ آپ کہتے ہیں اور امام ذہبیؒ کا کوالہ دیتے ہیں کہ خدا سے بغض رکھنے والوں نے جن کا اوڑھنا بھوننا کذب و نفاق تھا، انہوں نے طوفانِ بدتمیزی سے طواریتیار کیے اور آپ کو شاید معلوم نہیں کہ خود امام ذہبیؒ نے مروان کے بارے میں اپنی متعدد تصانیف میں کیا کچھ لکھا ہے؟ مگر محدثین نے جو کچھ مروان کے متعلق فرمایا ہے۔ میر دست میں اس تفصیل میں نہیں جانا چاہتا۔ تاہم آپ نے جو باصرار اس امر کا اعلان کیا کہ ہمارے بزرگوں کا ذوق یہی ہے کہ وہ مروان پر زبانِ طعن دراز نہ نہیں کرتے، اس کے جواب میں آپ کے بزرگوں کے چند اقوال نمونہ پیش کر دیئے

۱۔ مروان اور حضرت ابو سعیدؓ کا یہ واقعہ معمولی فقہی اختلاف کے ساتھ صحیح مسلم اور دیگر کتب

حدیث میں بھی وارد ہے۔

گئے جنہوں نے ”مردان پر زبان طعن درازہ کی ہے۔“

عجیب و غریب مغالطہ

مولانا محمد ادریس صاحب نے آخر میں ایک حیرت انگیز بات ارشاد فرمائی ہے۔ فرماتے ہیں ”ملک صاحب کو غالباً کسی دارالحدیث میں کتب حدیث کی سماعت کا اتفاق ہوا ہوگا اور طلبہ حدیث کی اس عادت کا بھی علم ہوگا کہ وہ ہر حدیث کی سند پڑھنے کے بعد متن حدیث شروع کرنے سے پہلے صحابی کے نام پر رضی اللہ عنہ و عنہم کہنے کا التزام کرتے ہیں۔ اب بخاری شریف کی قرارت کرتے ہوئے جہاں مردان بن الحکم کے نام پر سند ختم ہوجاتی ہے، وہاں ملک صاحب رضی اللہ عنہما کہنے کا فتویٰ دیں گے یا معاذ اللہ لعنة اللہ علیہم کا؟ بیٹنوا تو جروا۔“ اس صریح اشتغال آمیز اور مغالطہ خیز عبارت کو بغور پڑھنے کے بعد جوذ میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ اس کا منشا و مدعا کیا ہے اور اس کی بنا کیا ہے؟ اگر مولانا محمد ادریس صاحب یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ امام بخاری نے مردان یا الحکم کو صحابی قرار دیتے ہوئے ان سے کوئی مرفوع و متصل حدیث براہ راست نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح بخاری شریف میں تخریج کی ہے، تو یہ بات بالکل غلط ہے۔ امام بخاریؒ نے صحیح میں ایسی کوئی حدیث نہیں لی ہے، نہ وہ ان کو صحابہ میں شمار کرتے ہیں۔ اپنی تاریخ میں ان کا قاعدہ ہے کہ وہ بالعموم صحابی کے ساتھ لا محبة و غیرہ سے الفاظ دلچ کرتے ہیں یا کوئی ایسی حدیث نقل کرتے ہیں جو ان صحابی نے بلا واسطہ آنحضورؐ سے روایت کی ہو لیکن تاریخ کبیر جلد ۳ صفحہ ۳۶۸ (دائرة المعارف) میں مردان کے ترجمے میں ایسی کوئی تصریح نہیں، بلکہ صرف یہ ہے کہ

سمع عثمان بن عفان و بصرہ۔

۱۔ محمد تقی صاحب نے اس حقیقت کا انکار کرتے پڑا اور لکھا تھا کہ حضرت مسیح علیہ السلام اور ان کے گور ز مردان وغیرہ حضرت علیؑ اور اہل بیت پر جمعہ کے خطبوں میں سب و شتم اور طعن طعن کرتے تھے۔ اب وہ مزید میری اس بحث کو بھی دیکھ لیں جس میں مولانا شبلی نعمانی اور دیوبند کے اکابر اس سب و شتم کو بطور ایک افتہ مسلمہ کے بیان کر رہے ہیں اور اس کیلئے کسی حوالے کی ضرورت نہیں محسوس کرتے جیسا کہ اگر ائمہ ملت اے اسی طرح بیان کیا ہے۔ اس کے بعد بھی جو شخص کہیں نہ انوں کی رٹ لگانا چاہے، اُسے کون روک سکتا ہے؟

”یعنی مروان نے حضرت عثمانؓ و بصرہ سے روایت سنی ہے۔“

امام ذہبی میزان الاعتدال میں مروان کے ترجمے میں صاف فرماتے ہیں:

قال البخاری: لم ير النبي صلى الله عليه وسلم - قلت سروي عن
بصرة وعن عثمان وله اعدال موقعة تسأل الله السلامة رمي طلحة
بهم وفعل وفعل -

”بخاری کہتے ہیں: مروان نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں دیکھا۔ میں (ذہبی) کہتا
ہوں کہ اُس نے بصرہ (بنت صفوان) اور عثمانؓ سے روایت کی ہے اور اس کے اعمال
ہلاکت خیز ہیں، ہم اللہ سے سلامتی طلب کرتے ہیں۔ مروان نے حضرت طلحہؓ کو
تیر مارا اور بہت سے ناگفتنی افعال کا ارتکاب کیا۔“

طبقات ابن سعد میں حضرت طلحہؓ کے ترجمہ میں پانچ مختلف اسناد سے مروی ہے کہ مروان
ہی نے حضرت طلحہؓ پر قاتلانہ حملہ کیا تھا۔ ان میں ایک روایت عبدالملک بن مروان کی ہے جو مروان
کا اپنا بیٹا ہے۔ امام بخاریؒ کا یہ قول تہذیب التہذیب اور دوسری کتابوں میں بھی منقول ہے
کہ مروان صحابی نہیں۔ مروان کی مذمت میں امام ذہبی کے اس سے شدید تر اقوال بھی موجود
ہیں۔ امام نووی تہذیب الاسماء میں فرماتے ہیں:

لم يسمع النبي ولا سراً -

”مروان نے حضورؐ سے نہ حدیث سنی نہ آپؐ کو دیکھا۔“

صحیح بخاری کے جو نسخے متداول ہیں اور جن کی سند امام بخاری تک پہنچتی ہے، ان میں

ما قلنا ابن حجرؒ نے بھی تقریب میں مروان کے متعلق لکھا ہے لا تُثبت له صحبة۔ اس کی صحابت ثابت نہیں۔
امام محمد الرحمن بن محمد اپنی کتاب المراسل میں فرماتے ہیں: هذا ابن الحكم لم يسمع عن النبي صلى الله عليه
وسلم شيئاً۔ کان مع ان علي عهد النبي صلى الله عليه وسلم ابن خمس سنين او نحوه۔ ”مروان
بن حکم نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ بھی نہیں سنا۔ وہ چھ نبوی میں تقریباً پانچ سال کا تھا۔“
(کتاب المراسل، مکتبۃ المثنیٰ، بغداد، ۱۳۸۶ھ ص ۱۲۲)

جہاں کسی صحابی تک سلسلہ اسناد پہنچتا ہے وہاں اکثر بیشتر صحابی کے ساتھ رضی اللہ عنہ کے الفاظ موجود ہیں۔ کسی ایک جگہ اگر یہ رہ گئے ہیں تو دوسرے مقام پر ان صحابی کے ساتھ ان الفاظ کا اضافہ کر دیا گیا ہے لیکن مروان یا عکرم کا نام جہاں بھی آیا ہے، وہاں رضی اللہ عنہ نہیں لکھا گیا ہے۔ مثلاً بخاری، کتاب الشروط کی پہلی ہی حدیث حضرت عروہ بن زبیرؓ سے مروی ہے اسے سمع مروان والمسوس بن عروہ رضی اللہ عنہما۔۔۔۔۔ اب اس سند میں رضی اللہ عنہما کے متعلق کسی کو یہ شبہ نہیں ہوتا چاہیے کہ اس میں ہما کا اشارہ مروان اور حضرت مسورؓ کی جانب ہے۔ نہیں، بلکہ اشارہ حضرت مسورؓ اور ان کے والد حضرت مخزومہؓ کی جانب ہے جو دونوں صحابی ہیں اور انہی کو امام بخاریؒ نے رضی اللہ عنہما کہا ہے۔ اگر مروان کو بھی امام بخاریؒ شامل کرتے تو رضی اللہ عنہم کہتے۔ اب یہاں سرے سے رضی اللہ... کے الفاظ نہ ہوتے تب بھی ایک بات تھی لیکن امام بخاری صاف طور پر دو صحابیوں کے ساتھ یہ الفاظ لائے ہیں اور مروان کو خارج کر دیا ہے۔ کوئی صاحب اگر مزید اطمینان کرنا چاہے تو وہ حدیث القاری میں اس حدیث کی شرح دیکھ لیں۔ وہاں علامہ عینیؒ حضرت مسورؓ اور حضرت مخزومہؓ کے متعلق لکھتے ہیں:

لہ ولا بیہ صحبة۔

”باپ بیٹے دونوں صحابی ہیں۔“

پھر فرماتے ہیں:

اما مروان فانہ لا یصح لہ سماع من النبی صلی اللہ علیہ وسلم
ولا صحبة لانه خرج الی الطائف طقلاً لا یعقل لما نفی النبی صلی
اللہ علیہ وسلم اباہ الحکمہ وکان مع امیہ بالطائف حتی استخلف
عثمان فردهما۔

”جہاں تک مروان کا تعلق ہے، اس کی سماعت حدیث نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے

صحیح وثابت نہیں ہے اور نہ وہ صحابی ہے، کیونکہ وہ ایک طفل نادان تھا جب کہ

اُسے اپنے باپ کے ساتھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینے سے طائف کی طرف

جلا وطن کر دیا تھا اور وہ اپنے باپ کے ساتھ طائف ہی میں رہا، حتیٰ کہ حضرت

عثمانؓ خلیفہ ہوئے اور انہوں نے دونوں کو واپس بلایا۔

صحیح بخاری میں مروان کی دوسری روایات کا بھی یہی معاملہ ہے کہ جہاں مروان کے نام پر ان کی سند کا خاتمہ ہوا ہے وہ سب مُرسل روایتیں ہیں، یعنی مروان کے بعد کسی صحابی کا نام غیر مذکور ہے جن سے مروان نے روایت کی ہے۔ یہ احادیث مروان نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہرگز نہیں سنی ہیں۔ اب اس کے بعد ہر صاحبِ علم یہ دیکھ سکتا ہے کہ مولانا محمد ادریس صاحب کا یہ سوال کتنا عجیب و غریب ہے کہ ”بخاری شریف میں جہاں مروان بن حکم کے نام پر سند ختم ہوتی ہے وہاں ملک صاحب رضی اللہ عنہما کہیں گے یا لَعْنَةُ اللَّهِ....“ کا فتویٰ دیں گے؟ ”میں نہ مفتی ہوں، نہ مجھے لعنت بھیجنے کا زیادہ ذوق و شوق ہے، مگر بخاری شریف پڑھتے ہوئے میں اس کے مصنف امام بخاری ہی کے طریقے پر عمل کروں گا اور مروان اور حکم کو رضی اللہ عنہما ہرگز نہیں کہوں گا، جب کہ میرے نزدیک وہ صحابی نہیں اور ان پر حدیث میں لعنت بھی وارد ہے۔ مجھے معلوم نہیں کہ وہ کونسا ”دارالحدیث“ ہے یا تھا جس میں بخاری کا درس دیتے ہوئے جب اس باپ بیٹے کا نام آتا ہے، وہاں طلبہ و اساتذہ مروان بن حکم رضی اللہ عنہما کہنے کا اہتمام فرماتے ہیں؟ مولانا موصوف سے درخواست ہے کہ وہ میری اور دوسرے طالبانِ علم کی معلومات میں اضافہ فرمائیں اور ذرا پسند ایسے ”دارالحدیث“ اور ان کے معلمین و فارغین کے نام شائع فرمادیں جو قرأت بخاری کے دوران میں مروان بن حکم رضی اللہ عنہما کا ورد کرتے رہتے ہیں۔ پھر یہ بھی واضح فرمادیں کہ یہ فعل اس مزعمہ ”مسلک اکابر“ سے کہاں تک موافق ہے جس کی رد سے اس باپ بیٹے کے لیے نہ رضی اللہ عنہما کہنا روا ہے نہ لعنہما اللہ کہنا۔

مروان کا باپ

پھر غضب بالائے غضب یہ ہے کہ فاضل مدیرِ بیتات مروان کے ساتھ حکم کو بھی شریک کر کے دونوں کے حق میں رضی اللہ عنہما کی قرأت کا التزام چاہتے ہیں اور غالباً مدیرِ موصوف پہلے شخص ہیں جنہوں نے حکم کو بھی رضی اللہ عنہ بنانے کی سعی فرمائی ہے۔ حکم

وہ شخص ہے جو منافقین مدینہ سے ساز باز رکھ کر انہیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کے راز اور خفیہ امور سے آگاہ کرتا تھا۔ محدثین و مؤرخین کا بیان ہے کہ وہ کبھی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے نطق مبارک کی نقل اٹارتے ہوئے ایک مصنوعی انداز میں بولتا تھا، کبھی چلتے ہوئے آنحضورؐ کی خصوصی رفتار مبارک کی نقلیں اٹارتا تھا، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات میں اس کو شمار کیا گیا ہے کہ اس شخص کی گفتار و رفتار میں ایک طرح کا تصنع اور نفاق پیدا ہو گیا تھا کیونکہ آنحضورؐ نے فرمایا تھا کن کذا لک۔ بعض اقوال کے مطابق یہ شخص گھروں میں جھانکتا تھا۔ غرض یہ کہ ان حرکات کی بنا پر اسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ بدر کر کے طائف میں قید کر دیا تھا اور کوشش کے باوجود حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کے عہد میں واپس آنے کی اجازت اُسے نہ مل سکی۔ مروان اور اس کے باپ کے متعلق حافظ ابن کثیر الہدایہ (جلد ۸ صفحہ ۲۵۹) میں لکھتے ہیں:

وقد كان ابوه الحكم من اكبر اعداء النبي صلى الله عليه وسلم
وانما اسلم يوم الفتح وقد مال الحكم مدينة ثم طرده النبي صلى
الله عليه وسلم الى الطائف ومات بها ومروان كان اكبر الاسباب
في حصار عثمان -

”اور مروان کا باپ حکم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بدترین دشمنوں میں سے تھا،
فتح مکہ کے روز ایمان لایا اور مدینہ پہنچا۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے طائف
کی طرف جلا وطن کر دیا اور وہیں وہ فوت ہوا اور مروان حضرت عثمانؓ کے محصور
ہونے کا سب سے بڑا سبب تھا۔“

اب اگر ایسا باپ اور بیٹا بھی رضی اللہ عنہما ہیں تو پھر کہہ دیجیے کہ عبداللہ بن ابی بھی
رضی اللہ عنہ ہے۔ وہ مرتے دم تک مدینے میں مسلمانوں کے معاشرے میں رہا ہے
اور مسلمانوں ہی کے قبرستان میں دفن ہوا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا جنازہ بھی

پڑھایا اور اس کے کفن کے لیے اپنا پیرہن مبارک بھی عطا فرمایا۔ جو لوگ اپنا ”ذوق“ یہ بتا رہے ہیں کہ ”حکم اور اس کے بیٹے پر زبان طعن و مازہ کی جائے“ ان کی نگاہ سے سورہ احزاب کی وہ آیت تو گزری ہوگی جس میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: **إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا**۔

اپنے مضمون میں محض ضمانتیں نے یہ لکھ دیا تھا کہ حدیث میں حکم اور اس کے بیٹے پر لعنت وارد ہے اور یہ ان چند مقامات میں سے ایک ہے جہاں محمد تقی صاحب عثمانی نے مجھ سے اظہار اتفاق کر لیا تھا لیکن عجیب بات ہے کہ ”بینات“ نے اس پر فوراً ”البلاغ“ کو قلم دینا ضروری سمجھا اور مولانا ٹونگی صاحب اور مولانا محمد ادیس صاحب نے مل کر عثمانی صاحب کو کمک پہنچانے اور مروان اور حکم کے مناقب بیان فرمانے کی کوشش کی۔ یہ کوشش کس حد تک کامیاب ہے، اس کا اندازہ قارئین خود ہی کر سکتے ہیں۔ دوسری طرف جناب محمد تقی صاحب نے جو اُلٹی زقند لگائی ہے وہ بھی ملاحظہ ہو۔ البلاغ کے جمادی الاولیٰ ۱۳۹۱ھ کے شمارے میں لکھتے ہیں:

”احقر نے ذی الحجہ کے البلاغ میں لکھ دیا تھا کہ ملک صاحب کے دیئے

ہوئے حوالے کے مطابق مستدرک صفحہ ۴۸۱ جلد ۴ پر مجھے یہ حدیث سند صحیح

کے ساتھ مل گئی جس کی حافظ ذہبی نے بھی توثیق کی ہے۔ اب ربیع الثانی کے

بینات میں حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب ٹونگی کا ایک مضمون شائع ہوا

ہے جس میں انہوں نے میری اس عبارت پر گرفت کر کے حدیث کی مفصل

تحقیق درج فرمائی ہے۔ اب میں مولانا مفتی ولی حسن صاحب مدظلہم کی تحقیق

پر مطمئن ہوں اور اس تنبیہ پر ان کا شکریہ گزار مجھے مدیر بینات کے ان الفاظ سے

بھی پورا اتفاق ہے کہ ہمارے بزرگوں کا ذوق یہی ہے کہ مروان کو نہ صحابہ کرام

کے مخصوص لقب رضی اللہ عنہ سے جا بجا یاد کرتے ہیں، نہ اس پر زبان طعن و راز

کرتے ہیں۔“

اب البلاغ کی یہ مراجعت کیا اس امر کا واضح ثبوت نہیں ہے کہ یہ لوگ اپنے گروہ کی

حد تک ”من ترا حاجی بگویم تو مرا حاجی بگو“ کی روش پر کار بند ہیں۔ صحیح بات سے ہٹنا اور غلط بات پر ڈٹنا ان کے لیے بالکل سہل ہے جسے یہ اپنے حلقے کا آدمی سمجھتے ہیں، وہ اگر نہایت کمزور اور داہی بات کہہ دے، تب بھی اسے لپک کر لیں گے اور جو ان کی یونین کا ممبر نہ ہو، اس کے محلے میں ان کی ”فراخدی“ فوراً ان کا ساتھ چھوڑ دے گی۔ ان حضرات سے میری یہ گزارش ہے کہ ”جمہور اہل سنت کے مسلک“ اور ”آپ کے اکابر کے ذوق“ کی تحقیق کے تقاضے محض ستائش باہمی سے پورے نہیں ہو سکتے، نہ علمی بحثوں میں بودا اور غیر محکم استدلال محض اس طرح کی پھبتیوں سے موثر اور جاندار ہو سکتا ہے کہ آپ دوسروں کے لیے —————

”جلا کٹر افغنی، ذوق مودودیت کا وکیل، رافضیت کا جدید ایڈیشن، کارخانہ رخص کی پیداوار“ ————— اور اس طرح کے دوسرے عامیانہ اور معیارہ شرافت و ثقاہت سے فرو تر الفاظ استعمال کریں۔ اگر آپ انبیاء علیہم السلام کے وارث اور ان کے خلق کے حامل ہیں، تو آپ کو یہ تنازعہ بالالقباب اور فقرے بازیاں زیب نہیں دیتیں، نہ ان کی مدد سے ہوائی اور غیر علمی باتوں کو وزن و قرار نصیب ہو سکتا ہے۔ دلیل سے بات مانیے اور منوائیے، محض طعن و تشنیع اور ہمزہ لہز سے کام نکالنے کی سعی ناکام نہ فرمائیے۔

اند کے پیش تو گفت و بیدل تر سیدم

کہ تو آزرده شوی در نہ سخن بسیار است

ایک اور فتویٰ

آخر میں ایک اور مفتی صاحب کا بصیرت افروز فتویٰ بھی ہدیہ قارئین ہے۔ یہ ”تعلیم القرآن“ (راولپنڈی) جمادی الاولیٰ ۱۳۹۱ھ میں شائع ہوا ہے۔ مفتی صاحب سے پوچھا گیا کہ ”کیا مروان نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی تھے اور کیا ان کو خطیبت کہتا جائز ہے اور جو امام ایسا کہے اس کے پیچھے اقتدار کرنی جائز ہے؟“ مفتی صاحب فرماتے ہیں:

”مردان کو اسرار الرجال کی کتابوں میں صحابہ کے سلسلہ میں لکھتے ہیں۔ آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ان کی پیدائش ہوئی ہے بعد از ہجرت۔ ان کے

باپ کو پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام نے طائف کی جانب نکال دیا تھا اور یہ بوبہ

چھوٹا ہونے کے باپ کے ساتھ ہی رہے اور پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کو انہوں نے دیکھا نہیں۔ ان کی روایت صحاح ستہ میں ہے۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے معتد خاص تھے۔ ان کو ناشائستہ الفاظ میں ذکر کرنا مسلک اہل سنت والجماعت کے خلاف ہے اور خیر القرون مشہود لہا بالخیر کے متعلق بے باکی۔ فلہذا جو اس جسارت کا مرتکب ہے، ایسے شخص کو سمجھانا چاہیے.... اگر امام مذکور اصلاح قبول کرے تو اس کی اقتدار درست ہے، ورنہ مکروہ ہے کیونکہ وہ مبتدع ہے اور مبتدع کی اقتدار فقہاء کرام نے مکروہ لکھی ہے۔

عبد الرشید مفتی دارالعلوم تعلیم القرآن

اب ان مفتی صاحب نے جو فتویٰ داغا ہے اور حضرت مردان کی شان میں ناشائستہ الفاظ کہنے والوں کو جس طرح مسلک اہل سنت کا مخالف، بے باک، جسارت کا مرتکب، مبتدع اور امامت صلوٰۃ کے لیے نااہل قرار دیا ہے، ذرا اس فتوے کی روشنی میں ان سارے اکابر کے اقوال مندرجہ بالا کو دوبارہ دیکھیے اور پھر غور کیجیے کہ یہ لوگ کس منہ اور شقاق میں مبتلا ہیں۔ اس فتوے کی زبان یہ بتا رہی ہے کہ اس کا روئے سخن ایسے شخص کی طرف ہے جسے مودودی کا ہم خیال فرض کر لیا گیا ہے، اور اسی مفروضے کا یہ نتیجہ ہے کہ:

الجماع ہے پاؤں یار کا زلفِ دراز میں

لو آپ اپنے دام میں متیاد آگیا

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ.....

۱۰ ان اکابر میں سے ایک کا ذکر اسی رسالے کے صفحہ ۱۰ پر ان الفاظ میں کیا گیا ہے: ”شیخ محدث و فاضل حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ۔ یہ بھی یاد رہے کہ مولانا گنگوہی نے مردان کے لیے وہی لفظ ثبت، استعمال کیا ہے جو سائل کے سوال میں مذکور ہے۔“

امام ذہبی اور نواب صدیق حسن خاں کی تصریحات

بحث گزشتہ میں مردان اور اس کے باپ کا منعون علی لسان النبوة ہونا ثابت اور واضح کیا جا چکا ہے۔ اپنی کتاب کے دیباچے ہی میں شاہ عبدالعزیز صاحب محدث کا قول بھی نقل کر چکا ہوں کہ ناصبیوں اور اہل بیت نبوی سے بعض رکھنے والوں کے ٹوٹے کا سردار اور بانی مہمانی مردان ہی تھا۔ تاہم آج کل چونکہ اہل حدیث اور دیوبندی حنفی سب مردان اور حکم کی مدح و ثنا میں رطب اللسان ہیں، اس لیے میں اس ضمن میں چند احادیث اور اقوال سلف مزید پیش کر دینا مناسب سمجھتا ہوں تاکہ جو لوگ تعظیم صحابہ کے پردے میں اس باپ بیٹے کی توقیر و تکریم کے علمبردار بن گئے ہیں، ان کے فریب کا پردہ اچھی طرح چاک ہو جائے۔ مسند احمد اور دوسری کتابوں کی روایات نقل کر دینے کے بعد مستدرک کی اس روایت کی توثیق و تائید پوری طرح ہو جاتی ہے جسے کارخانہ رفض کی پیداوار قرار دیا گیا ہے۔ لیکن اس روایت کی تضعیف چونکہ امام ذہبی کے ایک قول کے بل پر کی گئی ہے، اس لیے میں سب سے پہلے یہاں امام ذہبی کی کتاب الخیر کا ایک حوالہ دیتا ہوں۔ یہ بھی واضح رہے کہ یہ کتاب رطب و یابس اور خشود و دایر سے پاک ہے۔ امام ذہبی اسی کے شروع میں لکھتے ہیں کہ میں نے اس میں تاریخ اسلامی کے مشہور ترین حوادث کا ذکر کیا ہے جن کا حفظ و ضبط کرنا ہر ذہین عالم کے لیے ضروری ہے۔ کتاب کے آخر میں پھر لکھتے ہیں کہ اس میں صرف بڑے بڑے اہم واقعات و حوادث درج کیے گئے ہیں۔ اس میں سلسلہ کے واقعات میں فرماتے ہیں:

فیرها توفي الحكم بن ابی العاص والد مرثان اسلم يوم الفتح كان

يفشي سرا النبي صلى الله عليه وسلم وقيل كان يحاكبه في مشيته فطرد

الى الطائف وسبته فلم يزل طريقا الى ان استخلف عثمان فادخله

المدينة واعطاه مئة الف۔

”اس سال مروان کا والد حکم بن ابی العاص فوت ہوا۔ وہ فتح مکہ کے روز مسلمان ہوا

تھا مگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ماتر قاش کر دیا کرتا تھا اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ آنحضورؐ کی

رفتار مبارک کی نقلیں اتارتا تھا۔ پس آپ نے اسے طائف میں جلا وطن کر دیا اور اس پر

لعنت بھیجی۔ وہ جلا وطن ہی رہا حتیٰ کہ حضرت عثمان غلیفہ ہوئے تو اُسے مدینے میں داخل

کیا اور ایک لاکھ کا عطیہ اُسے دیا۔ (العبر فی خبر من غیر جزا اول ص ۳۲)

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر حکم کا ملعون ہونا بالکل جھوٹ ہے اور امام ذہبی کے

نزدیک بھی اس پر دلالت کرنے والی روایات سب مکذوب و موضوع ہیں تو امام ذہبی اس پر

سب اور لعنت کا ذکر کیسے کر رہے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ امام ذہبی نے اپنے متعدد اقوال

میں مروان کی شدید مذمت کی ہے جن میں سے ایک میزان الاعتدال کا قول پہلے نقل کیا جا چکا

ہے۔ نواب سید محمد صدیق حسن خاں صاحب نے اپنی کتاب ہدایۃ السائل میں ایسے بہت سے

اقوال جمع کر دیئے ہیں۔ مثلاً امام ذہبی کی اعلام سیر النبلاء کے حوالے سے لکھتے ہیں:

قتل طلحة ونجافلیتہ مانجی۔

”مروان نے حضرت طلحہ کو قتل کیا اور پھرنچ گیا۔ کاش کہ وہ زندہ نہ بچتا۔“

میزان کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ”مروان کے اعمال تباہ کن اور ہلاکت خیز ہیں جن سے ہم اللہ

کے حضور میں سلامتی چاہتے ہیں۔“ اس پر نواب صاحب فرماتے ہیں:

ایں تصریح است بفسق وفسق دے۔

”یہ مروان کے فسق کی تصریح ہے۔“

سیر النبلاء میں حضرت طلحہؓ کے ترجمے میں امام ذہبی مروان قاتل طلحہؓ کے متعلق لکھتے ہیں:

قاتل طلحة فی الودع کقاتل علی۔

”طلحہؓ کے قاتل مروان کا گناہ اتنا ہی بڑا ہے جتنا علیؓ کے قاتل کا۔“

پھر امام ابن حزم کا قول نقل کرتے ہیں:

ان مروان اول من شق عصا المسلمین بلا شبهة ولا تأویل....

”مروان نے سب سے پہلے مسلمانوں کی وحدت کو بغیر کسی شبہ و تاویل کے

پارہ کیا، حضرت نعمان بن بشیر انصاری کو قتل کیا جو صحابی رسولؐ اور انصار کے اسلام میں اولین مولود تھے اور حضرت عبداللہ بن زبیر سے بیعت کرنے کے بعد ان کے خلاف خروج کیا۔

اس پر لو اب موصوف اپنی رائے کا اظہار فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

”مردان کی طرف سے یہ قدر پیش کرنا کہ اس نے حضرت طلحہؓ کو تاویل کی بنا پر قتل کیا تھا، یہ ایک ایسا عذر ہے جس کے بعد کسی عامی کی معصیت کا سوال باقی نہیں رہتا اور ہر ایک کی طرف سے تاویل کا دعویٰ کیا جاسکتا ہے“

(ہدایۃ السائل الی ادلة المسائل مشک)

محدث الہیثمی کی احادیث

اب میں حافظ نور الدین الہیثمی کی کتاب حدیث ”مجمع الزوائد و مجمع الفوائد“ میں سے چند احادیث نقل کرتا ہوں۔ اس میں باب المنافقین میں امام احمد کے حوالے سے درج ذیل روایت درج ہے:

عن عبد اللہ بن عمر قال كنا جلوسا عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقد ذهب عمر بن العاصی یلبس ثیابہ لیدحقنی فقال ونحن عندہ لید خلق علیکم من رجل لعین فواللہ ما نزلت وجلًا تشوف خارجًا وداخلا حتی دخل فلان یعنی الحکم۔

”حضرت عبداللہ بن عمرو سے روایت ہے کہ ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بیٹھے تھے اور (میرے والد) حضرت عمرو بن عاص (گھرمیں) کپڑے پہن رہے تھے تاکہ وہ بھی اسی مجلس میں آجائیں۔ ہم حضور نبویؐ میں بیٹھے تھے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ ابھی تمہارے پاس ایک ملعون شخص آنے والا ہے۔ خدا کی قسم میں خوف زدہ ہو کر برابر باہر اندر دیکھتا رہا (کہ کہیں میرے والد ہی نہ ہوں؟) یہاں تک کہ مردان کا باپ حکم داخل مجلس ہو گیا۔“

مسند احمد کی جو حدیث میں پہلے مسند احمد سے نقل کر چکا، اس میں نام کی تصریح نہ تھی

اگرچہ قرینہ واضح تھا مگر اس حدیث میں صراحت کے ساتھ نام موجود ہے۔ اوپر والی حدیث کے بعد حضرت عبداللہ بن عمروؓ ہی سے دوسری روایت ہے:

وَعَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيُطْلَعَنَّ عَلَيْكُمْ رَجُلٌ يُبْعَثُ بِإِذْنِ الْقِيَامَةِ عَلَى غَيْرِ سُنَّتِي أَوْ عَلَى غَيْرِ مِلَّتِي وَكُنْتَ تَوَكَّلْتَ ابْنَ فِی الْمَنْزِلِ فَخَفْتُ أَنْ يَكُونَ هُوَ فَاطْلَعُ رَجُلٌ غَيْرُهُ۔

”حضرت عبداللہ بن عمروؓ ہی سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، ایک آدمی تمہارے پاس آنے والا ہے جو قیامت کے روز میری سنت یا میری ملت پر نہیں اٹھایا جائے گا۔“ حضرت عبداللہ فرماتے ہیں کہ میں اپنے والد کو گھر چھوڑ آیا تھا اور میں ڈر رہا تھا کہ کہیں وہی مراد نہ ہوں۔ لیکن اسی اثنا میں ایک دوسرا شخص (یعنی عکرم) سامنے آگیا۔“

اس کے بعد ان ہی حضرت عبداللہ سے تیسری روایت ہے:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُطْلَعُ عَلَيْكُمْ رَجُلٌ مِنْ هَذِهِ الْفَجْرِ مِنْ أَهْلِ النَّاسِ وَكُنْتَ تَوَكَّلْتَ ابْنَ يَتَوَضَّأُ فُخْشِيَّتَ أَنْ يَكُونَ هُوَ فَاطْلَعُ غَيْرُهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ هَذَا۔

”رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ فرمایا کہ اس گھائی سے ایک شخص تمہارے سامنے نمودار ہوگا اور وہ اہل دوزخ میں سے ہوگا۔ حضرت عبداللہ کہتے ہیں کہ میں نے پیچھے اپنے والد کو دھوکہ دے چھوڑا تھا اور میں ڈر رہا تھا کہ وہی نہ آئے والے ہوں۔ لیکن ایک دوسرا شخص آگیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ وہ شخص ہے۔“

(مجمع الزوائد و منبع الفوائد، دار الکتاب بیروت، طبعہ ثانیہ، ۱۹۷۷ء، جلد اول، ص ۱۳۱)

میں سمجھتا ہوں کہ مروان اور اس کے باپ کے متعلق جو تصریحات میں پیش کر چکا ہوں،

ان پر اضافے کی مزید حاجت نہیں ہے۔ فیہا الکفایہ لمن لہ دسایہ۔

مسلم دیوبند

مدیر البلاغ اور مدیر بنیات نے یہ جو دعویٰ کیا تھا کہ ہمارا اور ہمارے بزرگوں اور

اکابر کا مسلک اور ذوق یہ ہے کہ مروان کو نہ صحابہ کرام کے مخصوص لقب رضی اللہ عنہ سے یاد کیا جائے، نہ اس کے خلاف طعن کی زبان کھولی جائے، اس کے متعلق میں پہلے عرض کر چکا کہ اس انوکھے مسلک کی خلاف ورزی شاہ عبدالعزیز صاحب، مولانا محمود الحسن صاحب اور مولانا رشید احمد گنگوہی صاحب نے تو اس طرح کی کہ مروان کے خلاف برطانوی طعن دراز کی اور خود مدیرینات نے اس طرح اس مسلک متوازن کی خلاف ورزی کی کہ مروان اور حکم کو رضی اللہ عنہما کہنے کی مجھے نصیحت فرمائی۔ اب میں ایک مثال آخر میں ایسی پیش کرنا چاہتا ہوں جو بتائے گی کہ بعض دیوبندی بزرگ ایسے بھی ہیں جنہوں نے اُس رکھ رکھاؤ اور کثرت لسان کو بالکل بالائے طاق رکھ دیا ہے جس کا اذکار البلاغ و بینات والے کہہ رہے ہیں اور جو علانیہ مروان کے لیے رضی اللہ عنہ اور حضرت کی گردان کر رہے ہیں۔ میں نے اس کا ذکر پہلے اشارۃً کر دیا تھا کہ بھارت میں بھی علمائے دیوبند "خلافت و ملوکیت" کے خلاف سرگرمی سے مہم چلا رہے ہیں۔ چنانچہ مولانا سید محمد میاں صاحب، جو جمعیت علمائے ہند کے ممتاز ترین عمائد میں سے ہیں، انہوں نے ایک کتاب "شواہد تقدس" کے نام سے تصنیف فرمائی ہے جس میں مودودی صاحب کی شخصیت کو آئینے میں پیش کیا گیا ہے اور اس کے تنویر کے لیے بطور انعام طلبہ میں تقسیم ہوئے ہیں۔ اس کتاب میں ایک بحث کا عنوان "حضرت مروان کی تقریر اور فتنہ انگیزی کا افسانہ ہے" اس میں پندرہ بیس مقالمات پر جہاں بھی مروان کا نام آیا ہے اسے حضرت مروان لکھا گیا ہے۔ حضرت عثمانؓ کی ایک تقریر جس کا حوالہ مولانا مودودی نے دیا تھا، اس پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا محمد میاں صاحب فرماتے ہیں:

”اگر یہ تقریر صحیح ہے تو اس کا حاصل یہ ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ

راحمی ہو گئے تھے کہ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ اپنے نظریات قربان کر دیں

اور جام شہادت کے مقابلہ میں نظریات کی قربانی منظور کر لیں۔ مگر حضرت مروان

کا قدیم استقامت نہیں ڈگمگایا۔ انہوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو بھی

قربانی کی تلقین کی اور اگرچہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی زندگی میں حضرت عثمان

رضی اللہ عنہ کی ممانعت کے سبب سے وہ اپنا حوصلہ پورا نہیں کر سکے مگر جیسے

ہی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اپنی قربانی دی، حضرت مروان بھی قربان
ہونے کے لیے میدان میں آ گئے۔ بلوائیوں کا مقابلہ کیا اور ایسے زخمی ہو
گئے کہ بلوائی ان کو مردہ سمجھ کر چھوڑ گئے۔ حضرت مودودی صاحب تو شاید
یہ ہمت نہ کر سکیں، البتہ حضرات ناظرین فیصلہ فرمائیں کہ اگر واقعی کی ٹی رامائی
روایت تسلیم کی جاتی ہے تو مستحق مبارکباد کون ہوتا ہے، حضرت علی کرم اللہ
وجہہ یا حضرت مروان رضی اللہ عنہ؟

رثوابہ تقدس، شائع کردہ کتابستان، قاسم جان اسٹریٹ، دہلی، طبع اول، ۲۱۳-۲۱۵

اب ایک طرف دیوبند کے وہ اکابر ہیں جو مروان کو شیطان، ملعون، نعیث، ظالم، فحاش،
سنت نبوی کو پس پشت ڈالنے والا اور بے ادب کہہ رہے ہیں اور دوسری طرف ان اکابر
کے یہ اخلاف ہیں جو حضرت مروان رضی اللہ عنہ کے یہ مناقب و فضائل بیان فرما رہے ہیں !
بین تفاوت راہ از کجاست تا کجا !!

مروان کی مزید کارستانیاں

مروان کی فتنہ پردازیاں کہاں تک بیان کی جائیں۔ اس کی بدزبانی اور ایذا رسانی
سے اقہات المؤمنین تک محفوظ رہ سکیں۔ یہ واقعہ پہلے بیان ہو چکا کہ جب وہ یزید کی ولی ہوئی
کا پرچار اور اس کے لیے زمین ہموار کر رہا تھا اور حضرت عبدالرحمن بن ابی بکر نے اس پر
اعتراض کیا تو اس شخص نے حضرت عبدالرحمن کا تعاقب حضرت عائشہؓ کے گھر تک کیا اور
ان کے دروازے پر کھڑے ہو کر الزام تراشی کی جس کا جواب خود حضرت عائشہؓ کو دینا پڑا۔
صحیح بخاری، کتاب النکاح، فاطمہ بنت قیس کے قصے میں مذکور ہے کہ مروان نے حضرت
عائشہؓ سے کہا: ان کان ہک شرفحسبک مایین ہذین بنی الشتر۔ مان لیا کہ جس مطلقہ
کے سکنی و نفقہ کا مسئلہ یہاں زیر بحث تھا، وہ مختلف فیہ تھا مگر ازواج مطہرات و اہل المؤمنین
حضرت عائشہؓ کو مخاطب کرتے ہوئے کیا مروان اس سے زیادہ شریفانہ اور مہذب تر
انداز اختیار نہیں کر سکتا تھا؟

حضرت حسنؓ کا ہمت کی تدفین کے موقع پر جس بد تمیزی کا مروان نے مظاہرہ کیا، اس کی

تفصیل تواریخ میں منقول ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی آرامگاہوں کے قریب جگہ موجود تھی جہاں دفن کیے جانے کی خواہش اور وصیت حضرت حسنؓ نے فرمائی تھی۔ مروان ڈٹ کر کھڑا ہو گیا کہ حسن کو یہاں دفن نہیں ہونے دیا جائے گا۔ مولانا سید سلیمان ندوی نے "سیرت عائشہ" میں استیعاب، اسد الغابہ اور امام سیوطی کی تاریخ الخلفاء تینوں کے حوالے سے لکھا ہے :

”جب حضرت حسنؓ کا انتقال ہوا تو حضرت حسینؓ نے جا کر حضرت عائشہؓ سے اجازت (تدفین) طلب کی۔ انہوں نے کہا بخوشی۔ مروان کو معلوم ہوا تو اس نے کہا حسینؓ اور عائشہؓ دونوں جھوٹ کہتے ہیں (کذب و کذبت)۔ حسنؓ یہاں کبھی دفن نہیں کیے جا سکتے۔“ (سیرت عائشہ، صفحہ ۱۴۲، طبع چہارم، ۱۳۳۲ھ، اعظم گڑھ)

مروان کی اس روش پر حضرت ابوہریرہؓ جیسے مرتضیٰ مرتضیٰ نے بیچ بچاؤ کر لیا اور نہ خونریزی کا خطرہ تھا۔ مگر حضرت ابوہریرہؓ نے مروان کو جو کھری کھری سنائیں ان کی ساری تفصیل البدایہ والنہایہ اور دوسری تاریخوں میں موجود ہے۔ مروان کے مداح نکال کر خود چڑھ سکتے ہیں۔ واقعہ حرہ اور حرم نبوی کی المناک اور دلزدہ توہین کا باعث و محرک بھی یہی مروان ہے۔ امام مورخین نے تصریح کی ہے۔ امام ذہبی نے سیر اعلام النبلاء میں مروان کے حالات بیان کرتے ہوئے لکھا ہے :

کان یور المحرق مع مسروق بن عقیبة یحرقہ علی قتال اهل المدینۃ۔

”مروان حرہ کے روز مسروق بن عقیبہ کے ساتھ تھا اور اُسے اہل مدینہ کے قتال پر اُجتار رہا۔“

داخل رہے کہ ابن عقیبہ یزید کا سپہ سالار تھا جس نے مدینہ منورہ میں ایسی غارتگری کی جس کے بیان سے زبان قلم عاجز ہے۔ اس شخص کا نام مسلم بن عقیبہ تھا لیکن مورخین نے اس کے حد سے گزرے ہوئے ظلم و ستم کی بنا پر اس کا نام مسروق بن عقیبہ رکھ چھوڑا ہے اور مروان اس کے مظالم میں برابر کا شریک و شیم ہے بلکہ فتنہ حرہ کا بانی مبنی اور سرغنہ ہے۔ اس کے باوجود کچھ لوگ ہیں جو اسے حضرت مروان رضی اللہ عنہ کہتے ہیں! ناطقہ سر بگڑیاں ہے اسے کیا کہیے؟؟؟

باب دوازدهم

کیا صحابہ کرام معیارِ حق ہیں ؟

کیا صحابہ کرام معیارِ حق ہیں؟

[البلاغ کی تنقید کا جواب دینے کے علاوہ میں وقتاً فوقتاً بعض دوسرے

اعتراضات کا جواب بھی دیتا رہا ہوں جو جماعت اسلامی اور مولانا مودودی پر عائد کیے جاتے ہیں اور جن کا مدعا یہی ہوتا ہے کہ ہم صحابہ کرام پر تنقید کرتے ہیں اور ان کے افعال و اقوال کو حجت نہیں سمجھتے۔ میرے یہ جوابات ترجمان میں شائع ہوئے ہیں اور میں نے مناسب سمجھا ہے کہ ان کا ضروری حصہ اپنی اس کتاب میں بھی شامل کر دوں۔ چنانچہ اس سلسلے کا ایک مضمون اور بعض سوالات و جوابات اس باب میں دیے جا رہے ہیں۔ سب سے آخر میں مولانا مودودی کا ایک جواب بھی میں نے ربیع الثانی ۱۳۸۵ھ کے ترجمان القرآن سے نقل کر دیا ہے کیونکہ یہ اس موضوع پر ایک مختصر مگر جامع جواب ہے۔ اللہ سے دعا ہے کہ وہ ہم سب کو اخراط و تفریط سے بچائے اور حق کا طرفدار اور قبیح بنائے، آمین!]

(۱)

جماعت اسلامی کے خلاف جو بے سرو پا اور خلافت واقعہ الزامات عائد کیے جاتے ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ یہ جماعت صحابہ کرام کو معیارِ حق نہیں مانتی اور ان پر تنقید کو جائز رکھتی ہے۔ حالانکہ مسلمانوں کو صحابہ کرام کی عیب چینی سے منع فرمایا گیا ہے اور قرآن و حدیث صحابہؓ کے فضائل و مناقب سے لبریز ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ میرے صحابہ ستاروں کے مانند ہیں، جس کی بھی تم پیروی کرو گے راہ پاؤ گے۔ جماعت اسلامی سے وابستگی رکھنے والا ہر شخص اگرچہ اللہ کے فضل و کرم سے ایک سچے مسلمان کی طرح اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد جس انسانی گروہ کے لیے سب سے زیادہ محبت و تعظیم کے جذبات اپنے دل میں رکھتا ہے، وہ صحابہ کرام رضوان اللہ

علیہم اجمعین ہی کی جماعت ہے اور وہ اپنی حد تک اس غلط الزام سے اپنے آپ کو برہنہ الذمہ سمجھتا ہے، تاہم مائتہ المسلمین کو بدگمانی سے بچانے کے لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اصل حقیقت کو واضح کیا جائے اور بتایا جائے کہ جماعت اسلامی کا موقف اس مسئلے میں کیا ہے اور آیا وہ کتاب و سنت اور ائمہ سلف کے مسئلہ مسلک کے مطابق ہے یا اس کے مخالفت۔ اس وضاحت سے امید ہے کہ جماعت کے افراد کو بھی اطمینان قلب حاصل ہوگا اور معترضین کا بھی اگر منہ بند نہ ہوگا تو کم از کم عام مسلمانوں کے غلط فہمی میں مبتلا ہونے کا امکان باقی نہ رہے گا۔ اسی غرض کو سامنے رکھ کر یہاں چند ضروری تصریحات پیش کی جا رہی ہیں۔

دستور جماعت کی اصل عبارت

جماعت اسلامی کے خلاف مندرجہ بالا الزام کی بنیاد جماعت کے دستور کی ایک عبارت پر رکھی جاتی ہے جس کے پورے الفاظ بھی معترضین نقل نہیں کرتے بلکہ ایک دو فقرہ کو سیاق عبارت سے الگ کر کے پیش کرتے ہیں۔ اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مزید بحث سے قبل دستور جماعت اسلامی کی وہ پوری عبارت یہاں نقل کر دی جائے جس کو بنیاد بنا کر یہ اعتراض بار بار اٹھایا جاتا ہے۔ دستور جماعت کی دفعہ ۱ کی متعلقہ شق مندرجہ ذیل ہے:

”رسول خدا کے سوا کسی انسان کو معیار حق نہ بنائے، کسی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھے، کسی کی ذہنی غلامی میں مبتلا نہ ہو۔ ہر ایک کو خدا کے بنائے ہوئے اسی معیارِ کامل پر جانچے اور پرکھے اور جو اس معیار کے لحاظ سے جس درجہ میں ہو اس کو اسی درجہ میں رکھے۔“

غیب یہی وہ عبارت ہے جس سے وہ سارا الزام برآمد کیا گیا ہے حالانکہ اس میں یہ بات سرے سے مذکور ہی نہیں ہے کہ صحابہ کرام کی جماعت پر تنقید ہو سکتی ہے یا نہیں، بلکہ اس میں صرف یہ کہا گیا ہے کہ اصل معیار حق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اس کے اندر سے معنی آفرینی اور ماشیہ آرائی کر کے یہ بات معترضین نے خود نکالی ہے کہ نبی کے سوا کسی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھنے سے صحابہ پر تنقید کا جواز لازم آتا ہے لہذا جماعت اسلامی اس کی

قائل ہے۔ پھر تنقید کو تنقیص اور عیب چینی کا ہم معنی بھی خود معترضین ہی نے بنایا ہے تاکہ ہم پر یہ الزام چسپاں کیا جاسکے کہ ہم صحابہ کی عیب چینی کو جائز سمجھتے ہیں اور اس کا ارتکاب بھی کرتے ہیں۔ اس کے بعد معترضین کا مزید کرتب یہ ہے کہ وہ اس عبارت کا یہ فقرہ صاف نظر انداز کر جاتے ہیں کہ ”جو اس معیار کے لحاظ سے جس درجے میں ہو اس کو اسی درجے میں رکھے“ چونکہ یہ فقرہ ان کے اعتراضات کی پوری بنیاد ہی کو منہدم کر دیتا ہے، اس لیے وہ سرے سے اس کا کوئی ذکر ہی نہیں کرتے۔ اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ان حضرات پر الزام تراشی کا شوق کس قدر غالب ہے اور ان کے لیے دوسروں کے دین ایمان میں کیڑے ڈالنا کس طرح ایک محبوب مشغلہ بن گیا ہے۔

امیر جماعت کی تشریحات

اس پر مزید ستم یہ ہے کہ ان لوگوں کی اس الزام تراشی کے جواب میں مذکورہ بالا عبارت کی جو تشریح بارہا کی گئی ہے، اس سے انہوں نے ہمیشہ آنکھیں بند رکھی ہیں اور اپنے اصل اعتراض ہی کو بار بار دہراتے اور پھیلاتے چلے گئے ہیں۔ مثال کے طور پر دیکھیے، دستور کی اس شق اور بالخصوص اس کے الفاظ ”معیارِ حق“ اور ”تنقید“ کی تشریح جماعت اسلامی پاکستان کے موجودہ امیر مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے بعض سوالات کا جواب دیتے ہوئے یوں کی ہے:

”ہمارے نزدیک معیارِ حق سے مراد وہ چیز ہے جس سے مطابقت رکھنا

حق ہو اور جس کے خلاف ہونا باطل ہو۔ اس لحاظ سے معیارِ حق صرف خدا کی کتاب

اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے۔ صحابہ کرام معیارِ حق نہیں

ہیں بلکہ کتاب و سنت کے معیار پر پورے اُترتے ہیں۔ کتاب و سنت کے

معیار پر جانچ کر ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ یہ گروہ برحق ہے۔ ان کے اجماع کو

ہم اسی بنا پر حجت مانتے ہیں کہ ان کا کتاب و سنت کی ادنیٰ اسی خلاف ورزی

پر بھی متفق ہو جانا ہمارے نزدیک ممکن نہیں ہے۔“

(ترجمان القرآن، رسائل و مسائل جلد ۵، عدد ۵)

پھر ایک دوسرے مقام پر وہ کہتے ہیں:

”تنقید کے معنی عیب چینی ایک جاہل آدمی تو سمجھ سکتا ہے مگر کسی صاحبِ علم

آدمی سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ اس لفظ کا یہ مفہوم سمجھے گا۔ تنقید کے معنی جانچنے اور پرکھنے کے ہیں اور خود دستور کی مذکورہ بالا عبارت میں اس معنی کی تصریح بھی کر دی گئی ہے۔ اس کے بعد عیب چینی مراد لینے کی گنجائش صرف ایک فتنہ پرداز آدمی ہی اس لفظ سے نکال سکتا ہے۔ مزید برآں اس فقرے میں یہ تصریح بھی کر دی گئی ہے کہ رسول خدا کو معیار قرار دینے کے بعد جس کا جو مرتبہ بھی اس لحاظ سے قرار پائے گا، اسے اسی درجہ میں رکھا جائے گا۔ اس سے یہ مطلب آخر کیسے نکل آیا کہ صحابہ کرام کے جو محمد و فضائل کتاب اللہ اور احادیث نبویہ میں مذکور ہیں، وہ واجب التسلیم نہیں ہیں؟

(رسالہ ”کیا جماعت اسلامی جتنی پرہیزگار ہے“ ۶)

جماعت اسلامی کے دستور کی سند ربہ بالا عبارت اور اس کی پیش کردہ وضاحت سلیس اور عام فہم ہے اور ہر پڑھا لکھا آدمی اس کو پڑھ کر بآسانی یہ اندازہ کر سکتا ہے کہ آیا اس سے صحابہ کرام کی تنقیص و توہین کا پہلو نکلتا ہے یا اس سے ان کی تعظیم و توقیر ثابت ہوتی ہے۔ اس عبارت میں اگر لفظ تنقید استعمال ہوا ہے تو اسے خواہ مخواہ ہوتا بنا لینے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے۔ اس لفظ کا لغوی اور اصطلاحی مفہوم فقط یہ ہے کہ کسی شے کی حقیقت ماہیت کو جانچا جائے۔ اگر وہ شے فی الاصل ذریعہ نفع اور کامل العبارہ ہے تو معیار پر کسے جاننے کے بعد اس کا جوہر حسن و کمال اور زیادہ نکھر جائے گا۔

قرآن کا فیصلہ

کتاب و سنت کے بموجب صحابہ کرام کے من حیث الجماعت واجب الاحترام ہونے اور اجماع صحابہ کے حجت شرعی تسلیم کیے جانے کے بعد اس ضمن میں ایک مسئلہ بحث طلب رہ جاتا ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک ایک صحابی کے منفرد قول و فعل یا چند صحابہ کے مختلف اقوال کا شمار ادلہ شرعیہ میں ہو سکتا ہے یا نہیں اور کتاب و سنت کی کسوٹی پر جانچے بغیر بلا تنقید اور بے چون و چرا، محض قول و فعل صحابی ہونے کی بنا پر انہیں واجب التقلید سمجھا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس معاملے میں جب ہم سب سے پہلے کتاب اللہ کی جانب رجوع کرتے

ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ وہاں کسی مقام پر بھی صحابہ کرام کے انفرادی افعال و اعمال کو ہمارے لیے مستقل اسوہ اور مرجع قرار نہیں دیا گیا بلکہ تمام مسلمانوں کے ساتھ خود صحابہ کرام کو بھی یہ تعلیم فرمائی گئی ہے کہ جب کسی معاملے میں تمہارے درمیان تنازع اور اختلاف پیدا ہو تو اسے اللہ اور اس کے رسول کی جانب لوٹاؤ۔ **فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ**۔ اس ارشاد ربانی کے اولین مخاطب خود صحابہ کرام ہی ہیں۔ اور اس میں اللہ تعالیٰ نے آپ ہی پر فیصلہ فرمادیا ہے کہ ایک ایک صحابی بجائے خود معیار حق نہیں ہے بلکہ اختلاف کی صورت میں صحابہ کے لیے بھی مرجع کتاب و سنت ہی ہے۔

حدیث کا فیصلہ

قرآن مجید کے بعد جب ہم حدیث رسولؐ سے رجوع کرتے ہیں تو وہاں بھی ہمیں صحابہ کرام کے انفرادی اقوال و افعال کے واجب الاتباع ہونے پر کوئی دلیل نہیں ملتی۔ اس میں شک نہیں کہ بعض احادیث میں وارد ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میرے بعد ابو بکر اور عمر رضی اللہ عنہما کی اقتدا کرو۔ لیکن اس سے مراد ان کی ذاتی حیثیت میں مطلقاً پیروی نہیں ہے بلکہ اس سے مراد خلیفہ راشد ہونے کی حیثیت سے ان کی اس سنت کی پیروی ہے جسے اجماع صحابہ کی تائید و توثیق حاصل ہوتی ہے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو یہ دونوں بزرگ دوسرے صحابہ کو اپنی آراء پر بحث و کلام کی دعوت، اور اپنے خیالات سے اختلاف کی اہانت نہ دیتے، اور خود صحابہ بھی ان سے اختلاف کی جرأت نہ کرتے۔

حدیث اصحابی کا انجم کی تحقیق

اقتداء شیخین سے متعلق ان احادیث کے علاوہ صرف ایک روایت ایسی پائی جاتی ہے جس سے بظاہر صحابہ کرام کے منفرد اقوال کی حجیت کے حق میں استدلال ہو سکتا ہے۔ یہ روایت بالعموم اس طرح بیان کی جاتی ہے:

اصحابی کالنجوم یا یتیم اقتدیتم ایتھم۔

”میرے اصحاب ستاروں کے مانند ہیں۔ ان میں سے جس کی بھی اقتدا کرو گے

راستہ پاؤ گے۔“

اگرچہ اصول فقہ کی کتابوں میں اس روایت کا بجا بجا ذکر کیا جاتا ہے لیکن میرے علم میں کوئی ایک اصولی یا فقیہ بھی ایسا نہیں ہے جس نے اس روایت سے صحابی کے قول و عمل کو مطلقاً حجت ثابت کرنے کی کوشش کی ہو۔ علمائے اصول اس روایت کی کچھ دوسری تاویلات کرتے ہیں جن کے ذکر کا یہاں موقع اور محل نہیں ہے۔

اس روایت اور اس سے ملتے جلتے الفاظ پر مشتمل بعض دیگر روایات جو صحابہ اور اہل بیت کے حق میں مروی ہیں، ان کے متعلق جو ادلہ اور ضروری بات قابل ذکر ہے وہ یہ ہے کہ محدثین اور فن رجال کے ماہرین کے نزدیک ان سب کی سند نہایت کمزور ہے، اس لیے عقائد و احکام کی بحث میں ان سے استدلال جائز نہیں ہے، بلکہ فضائل و مناقب کے سلسلے میں بھی ان کے ضعف کی صراحت کیے بغیر ان کا بیان کرنا صحیح نہیں ہے۔ صحاح ستہ یا حدیث کی کسی دوسری مستند کتاب میں ان کی تخریج نہیں کی گئی۔ حافظ ابن عبد البر نے جامع بیان العلم میں نہایت مذکورہ بالا کی سند کو نقل کر کے لکھا ہے:

هَذَا اسناد لا تقوم به حجة۔

”یہ ایسی سند ہے جس کے بل پر کوئی حجت قائم نہیں ہوتی۔“

ابن حزم نے الاسامیاء میں اس کے راویوں پر جرح کرنے کے بعد لکھا ہے:

هذه سرایة ماقطة۔ خبر مكنوب موضوع باطل لغير

یصح قط۔

”یہ پایہ اعتبار سے گری ہوئی روایت ہے۔ ایک جھوٹی اور موضوع اور باطل

خبر ہے جو صحیح ثابت نہیں ہوتی۔“

حافظ ابن حجر نے تخریج کشاف میں اس روایت اور دیگر متقارب الالفاظ روایات

کی ساری سندوں کا ذکر کر کے انہیں ضعیف اور دایہ قرار دیا ہے۔ امام شوکانی نے

ارشاد الفحول ص ۳۱ میں اجماع پر بحث کرتے ہوئے یہ حدیث نقل کی ہے اور پھر لکھا ہے:

فيه مقال معروف۔

”اس کی سند میں کلام ہے جو معروف ہے۔“

اور تصریح کی ہے کہ اس کا ایک راوی نہایت ضعیف اور دوسرا ابن معین کے نزدیک کذاب ہے اور امام بخاریؒ کے نزدیک متروک ہے۔ ایک دوسرے طریقے کے راوی کو ابو حاتم نے ضعیف جداً اور بخاریؒ نے منکر الحدیث کہا ہے (امام بخاریؒ کے جرح کے یہ الفاظ انتہائی سخت ہیں)۔ ابن معین نے اس کے متعلق کہا ہے

لا یسار فی فلسا۔

”یہ راوی ایک کوڑی کا بھی نہیں“

بن عدی نے اس راوی کی روایات کو ممنوع قرار دیا ہے۔ حافظ ابن قیمؒ نے اعلام الموقعین جلد ثانی، القول فی التقلید میں اس روایت کو غیر صحیح ثابت کیا ہے۔

قول صحابی کے متعلق ائمہ مفسرین کا مسلک

بہر کیفیت قول صحابی کے حجت ہونے پر کتاب و سنت میں کوئی نص موجود نہیں ہے اور یہی وجہ ہے کہ ائمہ کا اس مسئلے میں تقریباً اتفاق ہے کہ اگر کسی معاملے میں صرف ایک یا چند صحابہ کا عمل یا قول ہی ماثور ہو تو اس کا شمار اولہ شرعیہ میں نہیں ہو سکتا، چاہے اس کے خلاف کوئی دوسرا قول صحابی موجود نہ ہو۔ اسے کتاب و سنت کی کسوٹی پر جانچنا ناگزیر ہوگا۔ اسی طرح جن مسائل میں صحابہ کرام کے مابین اختلاف رونما ہوا ہے، وہاں بھی لامحالہ چھان بین اور تحقیق و ترجیح کی ضرورت لاحق ہوگی اور جو قول کتاب و سنت کے اصل معیار کے بقدر زیادہ مطابق ہوگا، اتنا ہی زیادہ وہ قابل اخذ و ترجیح ہوگا اور اس کے بالمقابل دوسرا قول قابل ترک ہوگا۔ اسی تحقیق و تفتیش اور جانچ پڑتال کا دوسرا نام تنقید ہے۔ اس مسئلے کے مختلف پہلوؤں کو واضح کرنے کے لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ چند مستند ائمہ و فقہاء کے اقوال و آراء کو یہاں نقل کر دیا جائے۔

حنفیہ کا مسلک

امام ابو حنیفہؒ کہے دو اقوال مولانا مودودی نے خلافت و ملوکیت میں مستند حوالوں سے نقل کیے ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ ”جب مجھے کتاب و سنت میں کوئی حکم نہیں ملتا تو میں اجماع صحابہؓ کی پیروی کرتا ہوں اور اختلاف کی صورت میں جس صحابی کا قول چاہتا ہوں

قبول کرتا ہوں اور جس کا چاہتا ہوں چھوڑ دیتا ہوں، دوسرا قول یہ ہے کہ ”جب صحابہؓ میں اختلاف ہو تو قیاس کرتا ہوں۔“

مذہب حنفی کے نامور فقیہ شمس الائمہ امام سرخسی، اپنی کتاب الاصول جلد اول میں اجماع صحابہ پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وانما كان الاجماع حجة باعتبار ظهور وجه الصواب فيه بالاجتماع عليه وانما يظهر هذا في قول الجماعة لاني قول الواحد لا تری ان قول الواحد لا يكون موجباً للعلم وان لم يكن بمقابله جماعه يخالفونه۔

”اور اجماع کا حجت ہونا اس وجہ سے ہے کہ ایک بات پر اتفاق ہو جانے کے باعث حق و صواب کا پہلو واضح ہو جاتا ہے۔ یہ بات قول واحد کے معاملے میں نہیں بلکہ قول جماعت ہی میں ظاہر ہوتی ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ قول واحد اس صورت میں بھی موجب علم نہیں ہوتا جب کہ کسی جماعت نے اس کی مخالفت نہ کی ہو۔“

اس سے معلوم ہوا کہ قول منفرد حجت نہیں ہے، خواہ اس سے مختلف یا اس کی مخالفت میں کوئی دوسرا قول موجود ہو یا نہ ہو۔ اسی جلد کے آخری دو صفحات میں امام مذکور نے یہ تصریح بھی کی ہے کہ صحابی اگر یوں کہے کہ

اَمْرًا بَكْذَا او نَهْيًا عَنْ كَذَا او السُّنَّةُ هَكَذَا۔

”ہمیں اس کا حکم دیا گیا یا اس سے منع کیا گیا ہے یا سنت یہی ہے۔“

تب بھی صحابی کے ایسا فرمانے سے اس فعل کا امر رسول یا سنت رسول ہونا لازم نہیں آتا، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس میں کسی خاص امیر کے حکم یا کسی خاص شہر یا علاقے کے عمل یا طریقے کا ذکر ہو۔

پھر امام سرخسی اسی کتاب کی جلد دوم میں اپرا ایک فصل کا عنوان قائم کرتے ہیں:

نَسْلٌ فِي تَقْلِيدِ الصَّحَابِيِّ اِذَا قَالُ قَوْلًا وَلَا يَعْرِفُ لَهُ مَخَالَفَ۔ اس باب میں بھی وہ صحابی

کے ایسے قول کی تقلید و عدم تقلید پر بحث فرماتے ہیں جس کے مخالف کوئی دوسرا قول صحابی معلوم و معروف نہیں ہے۔ اس عنوان کے تحت وہ لکھتے ہیں:

قد ظهر من الصحابة الفتوى بالرأى ظهوراً لا يمكن انكاره
والرأى قد يخطئ فكان فتوى الواحد منهم محتملاً متروكاً بين الصواب
والخطأ ولا يجوز ترك الرأى بمثلها كما لا يترك بقول التابعي۔

”صحابہ سے رائے کی بنا پر بعض فتوے صادر ہوئے ہیں۔ یہ ایسی کھلی ہوئی بات ہے جس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اور رائے کبھی غلط بھی ہوتی ہے۔ پس صحابہ کے انفرادی فتویٰ میں صواب و خطا دونوں کا احتمال ہے۔ اس طرح کے فتوے کے بالمقابل رائے کو ترک کرنا جائز نہیں، جس طرح قیاس و رائے کو تابعی کے قول کے مقابلے میں ترک کرنا جائز نہیں۔“

آگے چل کر امام سرخسی نے مسلک احناف کی جو تفصیل بیان کی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب قول صحابی کسی ایسے معاملے سے متعلق ہو جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کا امکان ہو، وہاں صحابی کے فتوے کو اپنی رائے پر ترجیح دی جائے گی۔ مثال کے طور پر جس مسئلے میں قیاس کو دخل نہ ہو یا صحابی کا قول جس مسئلے میں خلاف قیاس ہو، یعنی عام قیاس جس بات کا مقتضی ہو، صحابی کا قول اس کے مخالف ہو، اس طرح کے مسئلے میں قول صحابی ہی کو مقدم سمجھا جائے گا اور قیاس کو ترک کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صحابی کے غیر قیاسی یا خلاف قیاس قول کے معاملے میں زیادہ امکان اس بات کا ہے کہ یہ قول صاحب وحی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا گیا ہو گا اور صحابی نے اپنے ہی سے یہ بات نہیں کہی ہوگی۔ اس قول کا قبول کیا جانا مجرد قول صحابی ہونے کی بنا پر نہیں ہے، بلکہ اس بنا پر ہے کہ اس کے قول رسول ہونے کا قرینہ اور احتمال موجود ہے۔

اگر ذرا غور سے دیکھا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ ائمہ حنفیہ نے قول صحابی کے بارے میں مذکور بالقیاس اور غیر مذکور بالقیاس، مطابقی اور مخالف قیاس کی یہ جو تفریق قائم کی ہے، اور جس کی بنا پر ایک قسم کے قول صحابی کو اپنے اجتہاد پر ترجیح دی ہے اور

دوسری قسم میں اجتہاد کو قول صحابی پر مقدمہ رکھا ہے، یہ تفریق و ترجیح بھی درحقیقت تنقید ہی کی ایک شکل ہے۔ پھر یہ بات بھی ملحوظ خاطر رہنی چاہیے کہ اوپر کی یہ ساری بحث صحابی کے اس قول و فعل سے متعلق ہے جس کے خلاف کسی دوسرے صحابی کا قول و فعل موجود نہ ہو۔ جہاں صحابہ کے قول و فعل میں اختلاف موجود ہوگا وہاں تو بہر حال ترک و اختیار کے بغیر چارہ نہ ہوگا۔ یہاں بھی آخر ترجیح بلا مرجح کا اصول تو نہیں چلے گا بلکہ کتاب و سنت سے قرب و اوفق قول ہی کو قول مختار قرار دینا پڑے گا، دوسرے لفظوں میں صاحب اجتہاد کو اس صورت میں بھی تقلید کے بجائے تنقید و ترجیح کے مسلک ہی پر کاربند ہونا ہوگا۔

شافعیہ کا مسلک

اس کے بعد اب مسلک شافعی کو لیجیے۔ امام غزالی، المستصفیٰ، جزر اول^{۳۵} میں باب الاصل الثانی، من الاصول المومومہ۔ قول الصحابی کے تحت بحث کرتے ہوئے پہلے فرماتے ہیں کہ بعض کے نزدیک مذہب صحابی علی الاطلاق حجت ہے، بعض کے نزدیک غیر قیاسی مسائل میں حجت ہے اور بعض کے نزدیک صرف حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کا قول حجت ہے۔ اس کے بعد کہتے ہیں:

والكل باطل عندنا۔ فان من يجوز عليه الغلط والسهو ولم

يثبت عصيته فلا حجة في قوله۔ فكيف يحتج بقولهم مع جواز الخطاء وكيف تدعى عصيتهم من غير حجة متواترة وكيف يتصور عصية قوم يجوز عليهم الاختلاف؟ وكيف يختلف المعصومان۔ كيف وقد اتفقت الصحابة على جواز مخالفة الصحابة فلم ينكر ابو بكر وعمر على من خالفهما بالاجتهاد۔ على كل مجتهد ان يتبع اجتهاد نفسه۔ فانتفاء الدليل على العصية ووقوع اختلاف بينهم وتصريحهم بجواز مخالفتهم فيه ثلاثة ادلة قاطعة۔

» ہمارے نزدیک (مذہب صحابی کی حجیت کے حق میں) یہ سارے اقوال باطل

ہیں جس انسان کو غلطی اور مہولہ حق ہونا ممکن ہو اور جس کے لیے عصمت ثابت نہ ہو،

اس کے قول میں کوئی حجت نہیں۔ پس صحابہ کے قول سے کیسے سند پکڑی جاسکتی ہے جب کہ ان سے خطا کا صدور جائز ہے۔ کسی حجت متواترہ کے بغیر ان کی عصمت کا دعویٰ کیسے کیا جاسکتا ہے اور اس گروہ کو کیسے معصوم متصور کیا جاسکتا ہے جس میں اختلاف واقع ہو؟ یہ سب کچھ کیسے ممکن ہے جب کہ صحابہ نے خود صحابہ سے اختلاف کے جواز پر اتفاق کیا ہے اور حضرت ابوبکر و عمر نے اپنے خلاف اجتہاد کرنے والوں پر نکیر نہیں کی بلکہ مسائل اجتہاد میں ہر مجتہد پر اس کے اپنے اجتہاد کی پیروی لازم کی ہے۔ صحابہ کے معصوم ہونے پر کوئی دلیل نہ ہونا، اور ان کے درمیان اختلاف کا پایا جانا اور ان کا خود اس امر کی تصریح کرنا کہ ان سے اختلاف کیا جاسکتا ہے، یہ تین باتیں ایسی ہیں جو ہمارے مسلک کے حق میں دلیل قاطعہ ہیں۔

اس کے بعد امام غزالیؒ نے امام شافعی کے دو قول نقل کیے ہیں پہلے ان کا قول یہ تھا کہ اگر صحابی کا قول مشہور ہو جائے اور اس کے خلاف کوئی قول منقول نہ ہو تو صحابی کی تقلید جائز ہے (واجب نہیں)۔ بعد میں اس قول سے رجوع کرتے ہوئے آخری اور جدید مسلک جس کے امام شافعی قائل ہوئے یہ ہے کہ:

لا یقلد العالم صحابیاً کما لا یقلد عالماً آخر۔

”عالم کسی صحابی کی تقلید نہ کرے، جس طرح وہ کسی دوسرے عالم کی تقلید

نہ کرے۔“

پھر امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

وهو الصحيح المختار عندنا اذ كل ما دل على تحريم التقليد

العالم للعالم لا یفرق فیہ بین الصحابی وغیرہ۔

”یہی بات ہمارے نزدیک صحیح اور قابل اختیار و ترجیح ہے کیونکہ ایک عام

کے لیے دوسرے عالم کی تقلید فی الجملہ جن دلائل کی بنا پر حرام ہے، ان کے لحاظ

سے صحابی اور غیر صحابی میں فرق نہیں کیا جاسکتا۔“

اس کے بعد امام غزالیؒ ان اصحاب کے دلائل کا ذکر کرتے ہیں جو فضائل صحابہ پر مشتمل

کیات و احادیث سے تقلید صحابہ کو جائز یا لازم سمجھتے ہیں اور اس کے جواب میں فرماتے ہیں:

فتنا هذا كله ثناء يوجب حسن الاعتقاد في عملهم ودينهم
ومحلهم عند الله تعالى ولا يوجب تقليد هم لاجواشرأ ولا وجوباً۔

”ہم کہتے ہیں کہ یہ تمام ثناء ہے عین سے صحابہ کرام کے عمل، دین اور اللہ کے ہاں

ان کے مرتبے کے بارے میں حسن اعتقاد لازم آتا ہے۔ لیکن اس سے ان کی تقلید

کا نہ ہوا لازم آتا ہے نہ وجوب۔“

پھر یہ جواب ان الفاظ پر ختم ہوتا ہے:

كل ذلك ثناء لا يوجب الاقتداء اصلاً۔

”یہ سب تعریف و منقبت ہے۔ اس سے اقتداء بالکل لازم نہیں ہوتی۔“

علامہ سیف الدین آمدی کی رائے جسے انہوں نے ”الاحکام فی اصول الاحکام“

جزر ثالث مذہب صحابی کے آغاز بحث میں بیان کیا ہے یہ ہے کہ غیر صحابی کے لیے

قول صحابی کے حجت ہونے میں اختلاف ہے۔ اشاعرو، معتزلہ، امام شافعی اور امام ابن حنبل

کے ایک قول کے مطابق اور امام ابو الحسن حنفی کے نزدیک قول صحابی حجت نہیں ہے۔

بعض کے نزدیک مخالفت قیاس قول حجت ہے اور بعض کے نزدیک قول ابی بکر و عمر حجت

ہے۔ پھر فرماتے ہیں:

والجنتاسرأنته ليس بحجة مطلقاً۔

”قول مختار یہ ہے کہ قول صحابی ہرگز حجت نہیں۔“

آگے چل کر المسئلة الثانیہ کے زیر عنوان علامہ موصوف یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ

”جب یہ ثابت ہو گیا کہ مذہب صحابی حجت واجب الاتباع نہیں تو کیا غیر صحابی کے لیے

اس کی تقلید جائز بھی ہے؟ پھر اس کا جواب یہ دیتے ہیں:

والجنتاسرأمتناع ذلك مطلقاً۔

”قابل ترجیح مسلک یہ ہے کہ تابعین و مجتہدین کے لیے صحابی کی تقلید

مطلقاً ممنوع ہے۔“

امام شوکانی

امام شوکانی ارشاد الفحول، الفصل السابع في الاستدلال، البحث الخامس، في قول الصحابي في ابني تحقيق ان القاطن من درج کرتے ہیں:

والحق انه ليس بحجة - فان الله سبحانه لم يبعث الى هذه الامة الانبياء محمدًا صلى الله عليه وسلم وليس لنا الا رسول واحد وكتاب واحد وجميع الامة مأمرون باتباع كتابه وسنة نبيه ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم في ذلك فكلهم مكلفون بالتكاليف الشرعية وباتباع الكتاب والسنة فمن قال انها تقوم بالحجة في دين الله عز وجل بغير كتاب الله وسنة رسوله وما يرجع اليهما فقد قال في دين الله بما لا يثبت۔

”حق یہ ہے کہ (قول صحابی) حجت نہیں ہے۔ اللہ سبحانہ نے اس امت کی طرف صرف ہمارے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا ہے۔ ہمارے لیے بس ایک ہی رسول اور ایک ہی کتاب ہے۔ تمام امت اللہ کی کتاب اور اس کے نبی کی سنت کے اتباع پر مامور ہے اور اس معاملے میں صحابہ اور غیر صحابہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ سب کے سب تکالیف شرعیہ اور اتباع کتاب و سنت کے مکلف ہیں۔ جس شخص نے یہ کہا ہے کہ اللہ کے دین میں کتاب و سنت یا جو کچھ ان دونوں کی طرف راجع ہوتا ہے، اس کے سوا کسی اور چیز سے بھی حجت قائم ہو سکتی ہے، اس نے دین کے معاملے میں ایک بے ثبوت بات کہی۔“

شاہ ولی اللہ

حضرت شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ الباقیہ قسم اول کے اواخر میں التنبیہ علی مسائل کے عنوان سے ایک فصل کے تحت فرماتے ہیں:

قد صح إجماع الصحابة كلام أولهم عن آخرهم وإجماع التابعين
 أولهم عن آخرهم وإجماع تابعي التابعين أولهم عن آخرهم على الامتناع
 والمنع من أن يقصد منهم أحد إلى قول إنسان منهم أو متنفسهم
 قياً خذ لا كله۔

”صحابہ کا از اول تا آخر اور تابعین کا از اول تا آخر اور تبع تابعین کا بھی از اول
 تا آخر اس بات پر کامل اتفاق ثابت ہے کہ یہ بات ممنوع اور محتسب ہے کہ ان سب میں
 سے کوئی ایک فرد بھی خود ان میں سے یا ان سے پہلے لوگوں میں سے کسی انسان کے
 قول کا قصد کرے اور اسے کلی طور پر قبول کرے۔“

اس کے بعد شاہ صاحب نے الیواقیت والنجواہر سے ائمہ مذاہب کے اقوال ذیل
 نقل کیے ہیں :

امام مالک: ما من أحد الا وهو ما أخذ من كلامه ومروود
 عليه الا من رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

”کوئی شخص بھی ایسا نہیں ہے جس کے کلام کا کچھ حصہ قابل قبول اور کچھ حصہ قابل
 رد نہ ہو، سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے۔“
 امام شافعی:

لا حجة في قول أحد دون رسول الله صلى الله عليه وسلم۔
 ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ماسوا کسی شخص کے قول میں کوئی حجت نہیں

ہے۔“

امام ابن جنبل:

ليس لاحد مع الله وسر سوله كلام۔

”کسی کی بات اللہ اور اس کے رسول کی بات کے برابر اور ہم پلہ نہیں۔“

یہ مختصر بحث اور چند حوالہ جات اس حقیقت کو واضح کر دینے کے لیے کافی ہیں کہ
 دین میں واجب التسلیم حجت و سند کتاب و سنت ہے یا پھر اجماع صحابہ۔ ایک صحابی یا چند

صحابہ کرام کے اقوال و افعال کو کتاب و سنت اور اجماع صحابہ کی طرح حجت قطعیہ اور تنقید سے بالاتر نہیں سمجھا جاسکتا اور ان سے غیر مشروط تمسک نہیں کیا جاسکتا۔ جماعت اسلامی کے دستور میں جو اصولی بات بیان کی گئی ہے اس کے اندر سے نتیجہ بھی اگر کوئی مزید بات نکالی جاسکتی ہے تو وہ پس اتنی ہی ہے اور بجائے خود یہ بات بالکل صحیح و صائب ہے۔ اس سے نہ تنقیص صحابہ لازم آتی ہے، نہ اس سے مسلک سلف کی خلافت و رزی ہوتی ہے۔ دستور جماعت محض عقیدہ و نظریہ کی حد تک ارکان سے یہ چاہتا ہے کہ وہ نبی اور غیر نبی کے مابین امتیاز کریں اور غیر نبی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھیں۔ اس سے زبردستی یہ مطلب نکالنا صریح زیادتی ہے کہ جماعت کے ہر کس و ناکس کے لیے یہ ضروری یا جائز ہو گیا ہے کہ وہ صحابہ کے انفرادی یا مختلف فیہ مسائل میں طبع آزمائی کرے۔ دستور میں اس عبارت کے اندراج اور جماعت کے قیام سے اب تک کوئی ایک مثال بھی ایسی موجود نہیں ہے کہ کسی زکین جماعت نے اس عبارت سے ناجائز فائدہ اٹھا کر کسی صحابی کے قول و فعل کے معاملے میں توہین آمیز طریقے پر لب کشائی کی ہو، یا صحابہ کرام کی جناب میں کوئی دوسری ادنیٰ سی منافی احترام حرکت ہی کی ہو۔

سطور بالا میں جو کچھ پیش کیا گیا ہے اس سے یہ مدعا ہرگز نہیں ہے کہ صحابہ کرام کے آثار و اقوال کسی درجے میں بھی قابل اعتنا نہیں ہیں اور ان سے ہمیں سرے سے کوئی رہنمائی ہی نہیں مل سکتی۔ اوپر جن بزرگوں کے اقوال نقل کیے گئے ہیں، ان میں سے کوئی ایک بھی ایسا نہیں ہے جو آثار صحابہ کو بالکل اٹھا کر پھینک دینے کا قائل ہو، اور نہ یہ جماعت اسلامی کے کسی فرد کا مسلک یا نقطہ نظر ہے۔ جماعت اسلامی کا لٹریچر جس شخص کی نظر میں ہو، وہ خود بآسانی اندازہ کر سکتا ہے کہ اس میں مختلف مسائل حیات کے متعلق اسلام کا نظریہ پیش کرنے کے لیے کتاب و سنت کے ساتھ آثار صحابہ ہی سے نہیں بلکہ اقوال تابعین و محدثین و ائمہ مجتہدین سے بھی استشہاد کیا گیا ہے۔ حق یہ ہے کہ یہ سارا ذخیرہ ہمارا سب سے زیادہ قیمتی سرمایہ اور ورثہ ہے جس

سے ہم کبھی بھی بے نیاز نہیں ہو سکتے۔ بحث جو کچھ ہے وہ فقط اس امر میں ہے کہ آیا صحابی کا ہر قول بجائے خود کتاب و سنت کی طرح واجب الاتباع ہے یا اسے اخذ کرنے سے پہلے یہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ وہ کتاب و سنت سے کہاں تک مطابقت رکھتا ہے۔

(سوالات و جوابات)

توہین صحابہ کا بے سرو پا الزام

سوال۔ یہ صورت حال بڑی افسوس ناک ہے کہ مولانا مودودی کی بعض تحریروں کو بنیاد بنا کر ان کے اور جماعت اسلامی کے خلاف بعض لوگوں نے مدت سے ایک مہم چلا رکھی ہے اور انہیں توہین صحابہ کا مرتکب قرار دینے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ اس سلسلے میں مستقل کتابیں لکھی گئی ہیں۔ مولانا مودودی نے پہلے تجدید و احیائے دین میں لکھا تھا کہ حضرت عثمانؓ ان خصوصیات کے حامل نہ تھے جو ان کے جلیل القدر پیش روؤں کو عطا ہوئی تھیں۔ خلافت و ملوکیت میں بھی یہ بات دسرائی گئی ہے کہ حضرت عثمانؓ نے شیخین کی پالیسی سے ہٹ کر جو روش اختیار کی وہ بلحاظ تہذیب و تمدن سب سے تھی اور عملاً سخت نقصان دہ بھی ثابت ہوئی۔ انہوں نے اپنے اقربا کو بڑے بڑے عہدے اور عطیے دیئے جس سے خرابیاں پیدا ہوئیں۔ اس سلسلے میں سردان پر بھی تنقید کی گئی ہے۔ اسی طرح امیر معاذیہ کے بارے میں مولانا نے لکھا ہے کہ وہ حضرت علیؓ کے خلاف خردیج اور بغاوت کے مرتکب ہوئے۔ ان کے والد حضرت ابوسفیان کے بارے میں بھی بعض تنقیدی رویارک خلافت و ملوکیت میں موجود ہیں۔ ان سب باتوں کو صحابہ کرام کی بے ادبی اور گستاخی پر محمول کیا گیا ہے۔ خلافت و ملوکیت میں جو واقعات درج ہیں، ان سب کا حوالہ تو دے دیا گیا ہے لیکن اس میں جس طرح دور صدیقی و فاروقی کا تعابیل بعد کے ادوار سے کیا گیا ہے، کیا اس طرح کے تبصرے کی مثال کسی دوسرے صنعت یا مودخ کے ہاں بھی ملتی ہے اور وہاں بھی یہ انداز تنقید پایا جاتا ہے یا نہیں؟ اگر اس کی کوئی نظیر پیش کر دی

جائے تو شاید ان لوگوں کے لیے موجب اطمینان ہو جو صد میں مبتلا نہیں ہیں بلکہ
معنی منگامہ آرائی سے متاثر ہیں ۛ

جواب۔ مولانا مودودی کی کتاب خلافت و ملوکیت (طبع مجددی) کے ضمیمے میں ایسا مواد
موجود ہے جو ایک حق پسند انسان کی تشفی کے لیے کافی ہے۔ تاہم میں چند توضیحات اپنی طرف
سے درج کیے دیتا ہوں۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ یا دوسرے صحابہ کرام کے متعلق مولانا مودودی
کے قلم سے کوئی بات ایسی نہیں نکلی جسے معاذ اللہ سب و شتم یا مطاعن و مثالب کے زیر عنوان لایا
جاسکے۔ مولانا نے جو کچھ لکھا ہے ائمہ اہل سنت اور اصحاب تاریخ و سیر سلف سے خلف
تک کم و بیش اسی طرح کی باتیں لکھتے چلے آئے ہیں، بلکہ بعض باتیں اس سے شدید تر بھی لکھی گئی
ہیں۔ اس کی ایک دو نہیں، متعدد مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ مگر میں چاہتا ہوں کہ میر دست
سب سے پہلے امام ابن تیمیہؒ کی کتاب منہاج السنہ کے چند حوالے یہاں درج کر دوں۔ امام
ممدوح اور ان کی اس تصنیف گوئی نے دو وجوہ کی بنا پر منتخب کیا ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ مولانا
مودودی کے خلاف جن حضرات نے اپنی زبان و قلم کی باگیں ڈھیلی کی ہیں، ان کی دستبرد اور تعدی
سے ابن جریرؒ، ابن عبد البرؒ اور ابن کثیرؒ جیسے عیال القدر ائمہ فن بھی محفوظ نہیں رہے، لیکن غنیمت
ہے کہ ان حضرات کے ہاں ابھی تک ابن تیمیہؒ اور بالخصوص ان کی کتاب منہاج السنہ کا اقتبا
قائم ہے اور وہ باجاء انہیں شیخ الاسلام کے لقب سے یاد کر کے اس کتاب کی عبارتیں نقل کرتے
ہیں۔ دوسری وجہ میرے انتخاب کی یہ ہے کہ فی الواقع ہزاروں سے زائد صفحات کی یہ کتاب
ایک شیعہ مصنف کے رد میں لکھی گئی ہے اور اس میں خلعائے راشدین اور امیر معاویہ رضی
اللہ عنہ کے دفاع میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا گیا، حتیٰ کہ مروان اور یزید کے حق میں عینی صفائی
پیش کی جاسکتی تھی، اس میں بھی کسر باقی نہیں رہنے دی گئی۔ بعد میں آنے والے اور اس پر مبنی
پر لکھنے والے سب امام ابن تیمیہؒ کے خوشہ چین ہیں۔

منہاج السنہ کی چوتھی اور آخری جلد کی ایک فصل میں اس امر پر بحث کی گئی ہے کہ تاریخی
واقعات کے صدق و کذب کا معیار باعتبار استدکاب کیا جاتا ہے۔ اس فصل کا آغاز ان الفاظ
سے ہوتا ہے: وھنا طریق یمکن سدوکھا لمن لم تکن لہ معرفة بالاحبار.....

اس میں پہلے ابن تیمیہؒ حضرت ابوبکرؓ کی سیرت بیان فرماتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انہوں نے منصب خلافت کو اس سال میں چھوڑا کہ نہ کسی سے ترجیحی سلوک روا رکھا اور نہ اپنے قرابت داروں کو عہدے دار بنایا۔ اس کے بعد حضرت عمرؓ کے بارے میں لکھتے ہیں:

لَمَّا بَلَغُوا لَهَا مِنْ بَعَالٍ وَلَا وَلِيٍّ أَحَدًا مِنْ أَقَارِبِهِ وَلَا يَتَرَفَعُ هَذَا
أَمْرٌ بِعَرَفَةٍ كُلِّ أَحَدٍ وَأَمَّا عِثْمَانُ فَإِنَّهُ بَنَى عَلَى أَمْرٍ قَدْ اسْتَقَرَّ قَبْلَهُ
بِسُكِينَةٍ وَحِلْمٍ وَهَدًى وَرَحْمَةٍ وَكَرِيمٍ وَلَمْ يَكُنْ فِيهِ قُوَّةٌ عَمْرٍ وَلَا
سِيَاسَةٌ وَلَا فِيهِ كِمَالٌ عَدْلٍ وَنَهْجٌ فَطَمَعُ فِيهِ بَعْضُ الدُّلَمِ
وَقَوَّسُوا فِي الدُّنْيَا وَضَعُفَ خَوْفُهُمْ مِنَ اللَّهِ وَمِنْهُ وَمِنْ شَعْفِهِ
هُوَ وَمَا حَصَلَ مِنْ أَقَارِبِهِ فِي الْوِلَايَةِ وَالْمَالِ مَا أَوْجِبَ الْفِتْنَةَ حَتَّى
قَتَلَ مَظْلُومًا شَهِيدًا ۱۔

(مستنبہاج السنہ، الجزء الرابع، بالمطبعة الاميريہ، ببولاق، مصر ۱۳۲۲)

”حضرت عمرؓ نے لوگوں کو مال سے آلودہ نہ کیا اور نہ اپنے کسی رشتہ دار کو کوئی عہدہ دیا۔ یہ ایسی بات ہے جسے ہر ایک جانتا ہے۔ رہے حضرت عثمانؓ تو انہوں نے سکون قلب اور بردباری اور راست روی اور رحمت اور کرم کے ساتھ اس نظام کو چلایا جو ان سے پہلے قائم ہو چکا تھا، مگر ان میں نہ حضرت عمرؓ جیسی قوت تھی، نہ ان کی سی سیاست، نہ اس درجہ کا کمال عدل و زہد۔ اس سے بعض لوگوں نے ان سے ناجائز فائدہ اٹھایا اور وہ دنیا کی طلب میں منہمک ہو گئے اور ان میں خدا اور خلیفہ کا خوف کمزور پڑ گیا۔ پس حضرت عثمانؓ کی کمزوری نے اور ان کے اقارب کو جو مناصب مال حاصل ہوئے تھے، انہوں نے فتنے کو جنم دیا حتیٰ کہ آپ مظلومی کی حالت میں شہید ہو گئے۔“

پھر آگے اسی فصل میں ۱۳۴ھ پر فرماتے ہیں:

وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ أَفْضَلَ سِيرَةٍ وَأَشْرَفَ سَرِيرَةٍ مِنْ عِثْمَانَ وَ
عَلَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ فَلَمَّا كَانَ ابْعَدَ عَنِ الْمَلِكِ وَأُولَى بِالشَّيْءِ لَعَنَ

حتى لم يقيم في سرائرهما شيئا من الفتن -

”حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ اپنی سیرت اور طینت میں حضرت عثمان و علی (رضی اللہ عنہما) سے افضل و اشرف تھے، اسی وجہ سے حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ طاعت سے محفوظ اور عام تعریف کے مستحق رہے، اور اسی بنا پر دونوں کے عہد میں کوئی فتنہ رونما نہ ہو سکا۔“

منہاج السنہ کی اسی چوتھی جلد میں ایک فصل قال الرافضی الخامس اختیاریہ بالغائب کے الفاظ سے شروع ہوتی ہے۔ اس میں ص ۹۷ پر یہ عبارت موجود ہے:

ولم یتم احد من الصحابة والتابعین معاویۃ بنفاق و اختلاف

فی ابیہ -

”صحابہؓ اور تابعینؓ میں سے کسی نے معاویہؓ پر تو منافقت کا الزام نہیں لگایا ہے، مگر ان کے باپ کے معاملہ میں ان کے درمیان اختلاف رہا ہے۔“

میں اس عبارت کو دشنام طراز اور فتویٰ باز حضرات کی خدمت میں پیش کر رہا ہوں اور دیکھتا ہوں کہ وہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے حق میں کیا فتویٰ رسید کرتے ہیں؟

علامہ محب الدینؒ طبری شافعی نے اپنی کتاب الریاض النضرۃ فی مناقب العشرہؒ میں حضرت سعید بن مسیبؒ کا جو قول حضرت عثمانؓ کے متعلق نقل کیا ہے وہ ”مناقت و ملوکیت“ کے ضمیمے میں موجود ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ حضرت عثمانؓ کے اس طریقے کو پسند نہیں کرتے تھے کہ انہوں نے غیر صحابی بنو امیہ کو بڑی تعداد میں عہدے دیئے، ان عہدہ داروں سے ناپسندیدہ افعال سرزد ہوئے اور توجہ دلانے پر بھی ان شکایات کا ازالہ نہ ہو سکا۔ الریاض النضرۃ کے متعلق میں یہ امر مزید واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ اس کتاب کا اصل موضوع تاریخ نہیں بلکہ یہ خاص طور پر خارجی و شیعہ عقاید کے ابطال اور سنی عقائد اور ان کی حقانیت کے اثبات کی غرض سے لکھی گئی ہے اور اس میں ان دس صحابہ کرامؓ کے فضائل و مناقب بیان کیے گئے ہیں جنہیں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت کی خصوصی بشارت دی تھی اور جنہیں اہل سنت عشرہ مبشرہ کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔

اسانظر محبت الدین الطبری کے اسی قول کو بنیاد بنا کر ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے مرتبہ شرح مشکوٰۃ، ابواب المناقب میں حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عثمانؓ کی سیرتوں کا فرق یوں واضح فرمایا ہے:

وان اتفق خلاف ذالک فی بادی النظر رجعوا الیہ فی ثانیۃ
مستصوبین سرا یہ معترفین بان الحق کان معہ کما فی قتال اهل
البرۃ لا او نحو ذالک و ہذا المعنی فقد فی عثمان فانہم خالفوا
سرا یہ فی کثیر من وقایعہ ولم یرجعوا الیہ بل اصروا علی انکارہم
علیہ حتی قتل وکان مع ذالک علی الحق ما شہدت بہ الاحادیث
وکان رجلاً صالحاً علی ما دل ہذا الحدیث فالنقص انما کان
ہما یثبت للشیخین قبلہ۔ کذا احققہ الطبری فی الریاض النضرۃ۔
” (حضرت ابوبکرؓ) سے اگر بادی النظر میں صحابہ کرام کو اختلاف ہوا تب بھی دوبارہ
غور و فکر کے بعد انہوں نے حضرت ابوبکرؓ کی رائے کو صحیح سمجھ کر ان کی طرف رجوع کیا اور
ان کے برسر حق ہونے کا اعتراف کیا، جیسا کہ مرتدین وغیرہ کے معاملے میں ہوا۔ یہ بات
حضرت عثمانؓ کے معاملے میں مفقود ہو گئی۔ بہت سے واقعات میں صحابہ نے ان کی
رائے سے اختلاف کیا اور ان سے متفق نہ ہوئے بلکہ اپنے انکار و اختلاف پر مصر
رہے، یہاں تک کہ آپ شہید ہو گئے۔ اس کے باوجود آپ حق پر تھے جیسا کہ احادیث
شاہد ہیں۔ اس حدیث کی رو سے بھی آپ مرد صالح تھے۔ آپ میں کمی یا نقص صرف
اس معیار کے لحاظ سے تھا جو ان سے پہلے شیخینؓ کے حق میں ثابت ہو چکا تھا۔ طبری
رحمۃ اللہ علیہ الریاض النضرۃ میں اپنی تحقیق یہی بیان کی ہے۔“

شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ”ازالۃ الخفا عن خلافتہ الخلفاء“ کا موضوع
بحث بھی یہی ہے۔ اس میں کئی خوارج و شیعہ کے نظریات کا رد، خلافت راشدہ کی حجیت اور
خلفائے راشدین کے اُصول اور ان کے کارنامہ کا بیان ہے۔ اب ازالۃ الخفا، مقصد اول منشا
کی درج ذیل عبارت ملاحظہ ہو:

سیرت حضرت ذی النورینؑ بہ نسبت سیرت شیخین مغایرتے داشت، زیرا کہ گاہے از عزیمت برخصت تنزل می نمود و امرار حضرت ذی النورینؑ نہ برصفت امراء شیخین بودند۔

”حضرت عثمانؓ ذوالنورین کی سیرت حضرات شیخینؑ کی سیرت سے مغایرت مختلف تھی کیونکہ حضرت عثمانؓ بعض اوقات عزیمت کے بجائے رخصت پر آتے تھے اور آپ کے امرار میں شیخینؑ کے امرار و عمال جیسی صفات نہ تھیں۔“

شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے غلط الرشید شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ نے بھی اہل تشیع کی تردید میں ایک مستقل کتاب تحفہ اثنا عشریہ کے نام سے لکھی ہے۔ اس میں صاف طور پر حضرت امیر معاویہؓ کو باطنی قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح انہوں نے اپنے فتاویٰ اور دوسری تحریروں میں متعدد مقامات پر لکھا ہے کہ امیر معاویہؓ شائبہ نفسانیت سے خالی نہ تھے۔ یں ذیل میں ممتاز اہل حدیث عالم نواب صدیق حسن خاں صاحبؒ کی ایک عبارت نقل کرتا ہوں جس میں شاہ صاحب موصوف کا حوالہ بھی مذکور ہے، اس لیے یہ اہل حدیث و احناف سب کے لیے لائق افتخار ہے۔ نواب صاحب مرحوم اپنی کتاب ”ہدایۃ السائل الی أدلة المسائل“ کے صفحہ ۵۱۰ پر پہلے تو لکھتے ہیں کہ مردان حضرت طلحہؓ اور حضرت نعمان بن بشیرؓ کا قاتل تھا۔ اس سلسلے میں انہوں نے امام ذہبیؒ، ابن خزم اور ابن عثبانؒ کی نہایت سخت رائے مردان کے خلاف نقل کی ہے۔ پھر فرماتے ہیں:

ایں اعذار کہ قتل طلحہ بتادیل کرد عذری ہست کہ باوجودش ہیچ معصیت

برائے یسح عامی باقی نمی ماند بلکہ برائے وی دعویٰ تاویل میرسد و این ہچو تاویل

کسی ست کہ از طرف معاویہ در فواقیر وی تاویل کردہ و گفتہ کہ وی در بغی خود مجتہد

بود و در عوام ہم نوشتہ ”قد اعترف اهل الحديث باجمعهم ان الحارث بن

لعلی رضی اللہ عنہ معاویہ و جمیع من تبعہ بغاۃ علیہ واند صاحب

الحق، انتہی۔ گویم مختار شاہ عبدالعزیز دہلویؒ در بعض انادات خودش نیز

ہمین ست کہ حرب معاویہ با علی کرم اللہ وجہہ خالی از شائبہ نفسانیت نبود

و قول بخطائے اجتہادی ضعیف است۔

”سروان کی طرف سے یہ مذربیش کرنا کہ اس نے حضرت طلحہ کو کسی تاویل و توجیہ کی بنا پر قتل کیا تھا، ایک ایسی معذرت ہے جس کو پیش کر کے ہر گنہگار کو بے گناہ قرار دیا جاسکتا ہے اور اس کے حق میں تاویل کا دعویٰ کیا جاسکتا ہے۔ یہ تاویل اس شخص کی تاویل کے مانند ہے جس نے حضرت معاویہ کی غلط کارروائیوں کی تاویل کی ہے اور کہا ہے کہ انہوں نے حضرت علی کے خلاف بغاوت برپائے اجتہاد کی تھی۔ محمد بن ابراہیم وزیر نے عوام میں لکھا ہے کہ ”تمام اہل حدیث مانتے ہیں کہ معاویہ اور ان کے تمام ساتھی جنہوں نے حضرت علیؑ سے جنگ کی وہ حضرت علیؑ کے باغی تھے۔ اور حضرت علیؑ شہق پر تھے“ میں (لواب صدیقی حسن خاں) کہتا ہوں کہ شاہ عبدالعزیز دہلوی کے ارشادات میں بھی قول مختار یہی ہے کہ حضرت معاویہؓ کی حضرت علیؑ کے ساتھ لڑائی شائبہ نفسانیت سے خالی نہ تھی۔ اور یہ قول ضعیف ہے کہ امیر معاویہؓ کی خطا اجتہادی تھی“

سوال یہ ہے کہ جو اصحاب اہل سنت کے امام اور اہل تشیع کے بالمقابل سنی مسلک کے بہترین حامی و ترجمان شمار کیے جاتے ہیں، وہ اگر مندرجہ بالا اقوال کے صرف ناقل ہی نہیں بلکہ قائل بھی ہیں اور ان کے یہ اقوال ایسی کتابوں میں درج ہیں جو شیعوں کی تردید میں لکھی گئی ہیں، تو مولانا مودودی نے اگر خلافت و ملوکیت کی تاریخی بحث کے دوران میں یہی کچھ لکھ دیا ہے تو آخر کس جرم کا ارتکاب کیا ہے؟ صحابہ کرام رضوان اللہ اجمعین علی قدر مراتب واجب احترام ہیں مگر معصوم نہیں ہیں۔ ان کی بعض خطائیں خود قرآن میں مذکور ہیں، جس سے کسی مسلمان کو مجال انکار نہیں ہے۔ مولانا مودودی نے صحابہ کرامؓ کے متعلق جو بات بھی لکھی ہے وہ محتاط پیرائے میں ان کا شرف صحابیت ملحوظ رکھتے ہوئے لکھی ہے، جسے کوئی ذمی ظلم اور انصاف پسند آدمی توہین صحابہ پر محمول نہیں کر سکتا۔

حضرت عثمانؓ اپنے عزیزوں سے جو فیاضانہ برتاؤ رکھتے تھے، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے طریقہ عمل سے اس کا موازنہ کرتے ہوئے مولانا مودودی نے اُسے صرف

خلافت احتیاط اور غیر ادائی قرار دیا ہے، یہ نہیں کہا کہ یہ کسی حکم شرعی کے خلاف اور ممنوع تھا۔
ان کے اپنے الفاظ درج ذیل ہیں :

”مسلہ رسمی کے شرعی احکام کی تادیل کرتے ہوئے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بحیثیت خلیفہ اپنے اقرباء کے ساتھ جو سلوک کیا اس کے کسی جز کو بھی شرعاً ناجائز نہیں کہا جاسکتا۔ ظاہر ہے کہ شریعت میں ایسا کوئی حکم نہیں ہے کہ خلیفہ کسی ایسے شخص کو عہدہ نہ دے جو اس کے خاندان یا برادری سے تعلق رکھتا ہو۔ نہ خمس کی تقسیم یا بیت المال سے امداد دینے کے معاملے میں کوئی ایسا شرعی ضابطہ موجود تھا جس کی انہوں نے خلافت ورزی کی ہو۔ اس لیے ان پر یہ الزام ہرگز نہیں لگایا جاسکتا کہ انہوں نے اس معاملے میں حد جواز سے کوئی تجاوز کیا تھا۔ لیکن کیا اس کا بھی انکار کیا جاسکتا ہے کہ تدبیر کے لحاظ سے صحیح ترین پالیسی وہی تھی جو حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ نے اپنے اقرباء کے معاملے میں اختیار فرمائی اور جس کی وصیت حضرت عمرؓ نے اپنے تمام امکنی جائیدادوں کو کی تھی؟“
(خلافت و ملوکیت صفحہ ۳۲۲)

مولانا کے نزدیک حضرت عثمانؓ کی سیرت کا بس یہی ایک پہلو اپنے پیشروؤں سے مختلف تھا، ورنہ وہ ہر لحاظ سے ایک مثالی حکمران اور خلیفہ راشد تھے۔ آپ کی شہادت کا واقعہ بیان کرتے ہوئے مولانا نے لکھا ہے :

”حقیقت یہ ہے کہ اس انتہائی نازک موقع پر حضرت عثمانؓ نے وہ طرز عمل اختیار کیا جو ایک خلیفہ اور ایک بادشاہ کے فرق کو صاف صاف نمایاں کر کے رکھ دیتا ہے۔ ان کی جگہ کوئی بادشاہ ہوتا تو اپنے اقتدار کو بچانے کے لیے کوئی بازی کھیل جانے میں بھی اسے باک نہ ہوتا۔ اس کی طرف سے اگر مدینہ کی اینٹ سے اینٹ نکال جاتی، انصار و مہاجرین کا قتل عام ہو جاتا، اغوا و ارج مطہرات کی توہین ہوتی اور مسجد نبویؐ بھی مسمار ہو جاتی تو وہ کوئی پردانہ کرتا۔ مگر وہ خلیفہ راشد تھے۔ انہوں نے سخت سے سخت لمحوں میں بھی اس بات

کو ملحوظ رکھا کہ ایک خدا ترس فرمانروا اپنے اقتدار کی حفاظت کے لیے کہاں تک ہاں کہتا ہے اور کس حد پر پہنچ کر اسے رُک جانا چاہیے۔ وہ اپنی جان دے دینے کو اس سے ہلکی چیز سمجھتے تھے کہ ان کی بدولت وہ شہر میں پامال ہوں جو ایک مسلمان کو ہر چیز سے بڑھ کر عزیز ہونی چاہئیں۔

(خلافت و ملوکیت ص ۱۲)

کیا یہ انداز تحریر کسی ایسے شخص کا ہو سکتا ہے جس کے دل میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی توہین و تمذیب کا ادنیٰ شائبہ بھی موجود ہو؟ کیا تعظیم اور توہین کے جذبات ایک ساتھ کسی قلب میں جمع اور جاگزیں ہو سکتے ہیں؟

حقیقت یہ ہے کہ فعل توہین کا تعلق انسان کے الفاظ و اقوال سے زیادہ اس کی نیت اور قلبی کیفیت سے ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کسی خاص واقعہ یا مسئلہ کے بیان میں ایک ایسا طرزِ تعبیر اختیار کرے جو اس کے نزدیک حدودِ ادب کے اندر ہو اور دوسرا شخص اس میں کوئی تجاوز محسوس کرے۔ لیکن کسی صاحبِ تقویٰ مسلمان کو اپنے ایک دینی بھائی کے متعلق یہ سوچِ ظن تو نہیں کرنا چاہیے کہ وہ ان ہستیوں کی توہین و استخفاف سے دیدہ و دانستہ ملوث ہو گا جن کی محبت و عقیدت سے ہر مسلمان سرشار ہے۔ کسی شخص کو ان کی توہین کا مرتکب قرار دینے کے معنی یہ ہیں کہ اس نے دانستہ ان کی اہانت کی ہے اور اس کا دل ان کے احترام سے خالی ہے۔ مگر کیا اتنا بڑا الزام اس کے کسی ایک فقرے یا چند الفاظ کی بنا پر لگا دینا صحیح ہے جب کہ اس کی عمر بھر کی تحریریں اور تقریریں اور کوششیں اُن ہی بزرگوں کی تعریف و تحسین اور اُن ہی کے اُصوہ کی پیروی کی طرف دنیا کو دعوت دینے میں صرف ہوئی ہوں؟ لیکن آج یہ ہماری بڑی بد قسمتی ہے کہ مذہبی حلقوں میں ایک دوسرے کے خلاف، خدا کی توہین، انبیاء کی توہین، صحابہ کرام کی توہین کے الزامات اس سہولت اور اس کثرت سے عائد کر دیئے جاتے ہیں کہ یہ اب بچوں کا کھیل بن کر رہ گیا ہے۔ ہر دینی گروہ دوسرے کے چند اقوال چھانٹ کر یا سیاق و سباق سے الگ کچھ اقتباسات نکال کر ان سے کفر و منکالت برآمد کر رہا ہے۔ بریلوی، دیوبندی اور اہل حدیث سب اس معاملے میں

مہارت فن کا مظاہرہ کر رہے ہیں۔ ہر فریق اس طرح کے متھکنڈوں کا مزہ خود کچھ چکا ہے اور ان کی شکایت بھی رات دن کرتا رہتا ہے، مگر دوسروں کے خلاف ان کے استعمال سے باز نہیں رہتا۔ شاہ اسماعیل شہیدؒ اور بعض دوسرے حضرات کے اقوال پر جو دوطرفہ بحثیں ہوتی رہی ہیں، وہ آخر کس سے منہنی ہیں؟ جس طرز استدلال سے آج مولانا مودودی کو انبیاء و صحابہ کی توہین کا مجرم ٹھہرایا جا رہا ہے، ٹھیک اسی طرز استدلال کی بنا پر دیوبندی حضرات کو فقط رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی نہیں، خدا کی توہین تک کا مرتکب ٹھہرایا جا چکا ہے اور یہ کہا جا چکا ہے کہ ان کے نزدیک نعوذ باللہ خدا جھوٹ بول سکتا ہے اور شیطان کا علم نبی کے علم سے زیادہ ہے! امکان کذب باری، علم غیب اور اس طرح کے مسائل پر دفتر کے دفتر سیاہ کیے جا چکے ہیں۔

ایک طرف یہ دین کے نام لیوا ہیں جو باہم دست و گریباں اور بلا ادنیٰ جواز مسلمانوں کی تکفیر و تفسیق میں سرگرم ہیں اور دوسری طرف ملاحدہ و زنادقہ اور اعدائے دین کو کھلی چھٹی مل گئی ہے کہ وہ اللہ، اس کے رسول اور رسول کے صحابہؓ سے منسوب ہونے والی اور ان کی یاد دلانے والی ہر شے کی علانیہ توہین و تضحیک کریں اور اسے ملیا میٹ کرنے کے درپے ہوں۔ کاش صاحب احساس، حق پسند اور غیرت مند مسلمان اب بھی متنبہ ہوتے اور اس صورت حال کا تدارک کرتے!

مشرقی پاکستان میں جو سانحہ عظیمہ رونما ہوا ہے، اگرچہ اس میں عوام و خواص کی بد اعمالیوں اور اعدائے اسلام کی دسیہ کاریوں کو بڑا دخل ہے لیکن علمائے کرام بھی بالکل بری الذمہ نہیں ہیں۔ دیوبندی علماء کے جتنے وسیع اثرات وہاں تھے انہیں بالعموم مولانا مودودی اور جماعت اسلامی کی مخالفت میں استعمال کیا گیا۔ مسلمانوں کے دلوں میں طرح طرح کی دوسرہ اندازی کی گئی۔ دیوبند سے جاری شدہ جماعت کے خلاف فتوے اردو اور انگریزی میں ترجمہ کرا کے بکثرت پھیلانے گئے۔ بہت سے علماء نے مغربی پاکستان میں بیٹھ کر یہاں جماعت اسلامی کے بارے میں اگر کچھ موافقانہ رائے ظاہر کی تو مشرقی پاکستان کے مسلمانوں کے سامنے بالکل دوسری ہی رائے کا اظہار کیا اور کہا کہ مولانا مودودی اور

جماعت اسلامی کے لوگوں کے عقائد صحیح نہیں، ان کے پیچھے نماز پڑھنے سے اجتناب کرنا چاہیے۔ بعض علمائے کرام نے وہاں سے الٹی میٹیم بھیجے کہ فلاں تاریخ تک خلافت و ملوکیت کی فلاں فلاں عبارتوں سے رجوع کرو، ورنہ.....

اس طرح کے فتووں سے بے دین عناصر نے پورا پورا قائدہ اٹھایا اور لوگوں کو ان کے ذریعے سے جماعت کے ساتھ تعاون کرنے سے روکا اور ہم سے برگشتہ کیا۔ آخری وقت میں کچھ اتحاد و اتفاق کی فضا قائم ہوئی مگر اس وقت پانی سر سے گزر چکا تھا۔ افسوس کہ اتنی بڑی چوٹ کھانے کے باوجود جس طرح عوام کی آنکلیں نہیں کھلیں، اسی طرح علماء کو بھی اپنی غلطی کا احساس نہیں ہو سکا۔ ہم نے کسی دینی گروہ کے خلاف محاذ کھولنے میں کبھی سبقت نہیں کی، مگر حبیب ہم جھوٹے اتہامات کا نشانہ بنتے ہیں تو مجبوراً ہمیں بھی مدافعت کرنی ہی پڑتی ہے۔ آخر ہمارے لیے ان سنگین اور غلط الزامات کو اپنے اوپر اوڑھ لینا کیسے ممکن ہے؟

مروان کی غاصبانہ کارروائی

سوال: مولانا مودودی نے اپنی کتاب "خلافت و ملوکیت" ص ۱۸۵ میں لکھا ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ نے وہ تمام جائیدادیں واپس کر دیں جو ان کو ناہائز طریقے سے وراثت میں ملی تھیں اور یہ کہا تھا کہ جب فرمانروا کے اپنے عزیز و قریب ظلم کریں اور فرمانروا اس کا ازالہ نہ کرے تو وہ دوسروں کو کیا منہ لے کر ظلم سے روک سکتا ہے؟ ان واقعات کے ثبوت میں مولانا نے الہدایہ اور ابن اثیر کی تاریخوں کا حوالہ دیا ہے۔ بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ ان تاریخی کتابوں پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ بنو عباس اور بعض دوسرے عناصر نے مروان اور بنو مروان کو بدنام کرنے کے لیے ایسے قصے کہانیاں تصنیف کر لیے تھے اور یہی مواد تاریخی کتابوں میں راہ پا گیا، در نہ در حقیقت بنو امیہ کا دور ایک مثالی دور تھا۔

جواب۔ آپ کے سوالات کے جواب میں پہلی گزارش یہ ہے کہ تاریخی بحثوں اور تاریخی واقعات میں کتب تاریخ پر انحصار ایک ناگزیر امر ہے۔ جو واقعات نزول قرآن اور ہمدردی کے بعد رونما ہوئے ہیں، ان کے بارے میں یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ ان کا تفصیلی بیان قرآن یا حدیث میں ہوگا۔ ان کے متعلق پیشین گوئیوں کی شکل میں بعض اشارات تو اللہ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات میں مل سکتے ہیں اور ملتے ہیں، مگر ان کی تفصیلات بہر حال ہمیں تاریخ ہی میں مل سکتی ہیں اور انہیں معلوم کرنے کے لیے لامحالہ ہمیں تاریخ کی کتابوں ہی کی جانب رجوع کرنا ہوگا۔ یہ ایک فطری ضرورت ہے اور اسی کے پیش نظر ہمارے مؤرخین نے تاریخی کتابیں مرتب کی ہیں۔ ان مؤرخین میں سے بیشتر مفسرین و محدثین بھی ہیں۔ اور ان کے متعلق یہ باور کر لینا محال ہے کہ انہوں نے بے سرو پا اور جھوٹے قصے کہانیاں جمع کر دی ہوں گی اور پھر پوری امت کے اہل علم انہیں آنکھیں بند کر کے ایک نسل سے دوسری نسل تک

منتقل کرتے چلے آئے ہوں گے۔

آپ نے جن تاریخی واقعات کا سوال میں ذکر کیا ہے، اگر یہ مولانا مودودی نے انہیں تاریخی مآخذ سے نقل کیا ہے، لیکن اس سے آپ یہ نہ سمجھیں کہ حدیث کی کتابیں ان سے بالکل خالی ہیں۔ آپ نے جن واقعات پر تعجب کا اظہار کیا ہے وہ حدیث کی کتابوں حتیٰ کہ صحاح ستہ میں بھی مروی ہیں، جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

سنن ابی داؤد کتاب الخراج کی ایک روایت ملاحظہ ہو:

حدثنا عبد الله بن الجراح حدثنا جرير عن المغيرة قال
 جمع عمر بن عبد العزيز بنى مروان حين استخلف فقال ان رسول
 الله صلى الله عليه وسلم كانت له فداك فكان ينفق منها على صغير
 بنى هاشم ويزوج منها ايتهم وان فاطمة سالت ان يجعلها لها
 فابي فكانت كذالك في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى
 مضى لسبيله فلما ان وثي ابو بكر عمل فيها بما عمل النبي صلى الله
 عليه وسلم في حياته حتى مضى لسبيله فلما وثي عمر عمل فيها بمثل
 ما عمل ا حتى مضى لسبيله ثم اقطعها مروان ثم صارت لعمر
 بن عبد العزيز قال عمر يعني ابن عبد العزيز فورايت امرأ منعه
 النبي صلى الله عليه وسلم فاطمة ليس لي بحق واني اشهدكم اني
 قد سردها على ما كانت يعني على عهد رسول الله صلى الله عليه
 وسلم۔

مذہب سے عبد اللہ ابن الجراح نے بیان کیا، ان سے جریر نے مغیرہ کے حوالے
 سے بیان کیا کہ جب حضرت عمر بن عبد العزیز خلیفہ ہوئے تو انہوں نے بنو مروان کو
 جمع کیا۔ پھر کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس فداک کے باغات تھے۔ آپ
 ان میں سے بنو ہاشم کے نابالغ افراد پر خرچ کرتے تھے اور یتیم یا غیر شادی شدہ
 کا نکاح کرتے تھے۔ فاطمہ رضی اللہ عنہا نے آپ سے مطالبہ کیا کہ یہ جائداد انہیں

دے دی جائے مگر آنحضرتؐ نے انکار فرمادیا۔ حیات نبوی میں یہی صورت رہی
 حتیٰ کہ آپؐ کا وصال ہو گیا۔ پھر جب ابوبکرؓ خلیفہ ہوئے تو آپؐ نے بھی عمل نبوی کے
 مطابق عمل کیا حتیٰ کہ آپؐ بھی وفات پا گئے۔ جب حضرت عمرؓ خلیفہ بنے تو آپؐ نے بھی
 دونوں پیشروؤں کی کارروائی کے موافق عمل کیا یہاں تک کہ حضرت عمرؓ کا انتقال
 ہو گیا۔ پھر مروان نے فدک کو اپنی جاگیر بنالیا اور یہ عمر بن عبد العزیزؓ کو ورثے میں
 ملی۔ انہوں نے فرمایا: میرا یہ رائے ہے کہ جس معاملے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم
 نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو منع فرمادیا، وہ میرے لیے جائز نہیں اور میں تمہیں
 گواہ بناتا ہوں کہ میں اس جائداد کی وہی حیثیت بحال کرتا ہوں جو عہد نبویؐ میں تھی۔“

خط کشیدہ الفاظ کا جو ترجمہ میں نے کیا ہے وہ سیاق و سباق کے بالکل مطابق ہے
 اور شارحین نے اس کا یہی مفہوم بیان کیا ہے۔
 چنانچہ صاحب بذل المجہود اس روایت کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ثم قطعها اسی جعلها قطيعه لنفسه۔

یعنی مروان نے اسے اپنی ذاتی جاگیر بنالیا جو ان کے پوتے عبد العزیزؓ کو

ان سے ملی۔“

اہل سنت کے ہاں یہ بات بالکل مسلم ہے کہ یہ جائداد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصی جائداد یا ملکیت
 نہیں تھی بلکہ بحیثیت امیر قوم ان کے منصب اور عہدے کا مالی معاوضہ اس سے فراہم ہوتا
 تھا۔ لہذا آنحضرتؐ کے وصال کے بعد آپؐ کا جو بھی جائزین ہوگا، وہ اس سے مستفید ہوگا۔
 ابوداؤد کے اسی باب کی دیگر احادیث اور صحاح کی متعدد دوسری احادیث سے یہ امر قطعی
 طور پر واضح ہو جاتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں جو جائداد خالصہ قرار دی
 گئی تھی اور خمس و غنائم کا جو مال آنحضرتؐ کے پاس آتا تھا، وہ آپؐ کے ورثہ کے طور پر ورثہ
 میں قابل تقسیم نہ تھا۔ یہ گویا اسلامی سٹیٹ اور حکومت وقت کی تحویل میں رہے گا۔ اس سے ازدواج
 مطہرات کا نفقہ ادا کیا جائے گا اور جو شخص بھی امت کا متولی امر ہوگا، اس کی اور اس کے اہل
 و عیال کی کفالت بھی اس سے ہوگی۔ مگر مروان نے ان احکام صریحہ کی خلاف ورزی کرتے ہوئے

فدک کو ذاتی جاگیر بنایا، حالانکہ خود حضرت علیؓ کی روش اس معاملے میں یہ تھی کہ عہد صدیقی رمزد فاروقی میں اگر یہ حضرت فاطمہؓ کا دکیل یا وارث ہونے کی حیثیت سے انہوں نے اس جائداد میں استحقاق کا مطالبہ کیا تھا لیکن جب خود امیر ہوئے تو اس جائداد کی وہی پوزیشن برقرار رکھی جو پہلے طے ہو چکی تھی۔

مردان ہی کا یہ کارنامہ بھی ہے کہ اس نے قرآن مجید کا وہ نسخہ مذہباً آتش کر دیا جس کی کتابت حضرت ابو بکرؓ نے حضرت زید بن ثابتؓ سے کرائی تھی اور جس کی مزید نقول حضرت عثمانؓ نے مگر اگر بلا واسطہ میں سمجھوائی گئیں اس کی تفصیل امام طحاوی نے یوں بیان کی ہے:

كانت تلك الكتب عند ابى بكر حتى توفي ثم كانت عند عمر حتى توفي
ثم كانت عند حفصة بنت النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فاسئل الیہا
عثمان فابت ان تدفعها الیہ حتی عاہدا ہا لیردہا الیہا فبعثت بہا الیہ
ففسخہا عثمان فی ہذا المصاحف ثم رھا الیہا فلم تزل عندھا حتی
اسئل مران بن الحكم فاحذھا فخرقھا۔

(مشکل الآثار - جز ثلث، صفحہ ۴، مطبعہ اُردو المعارف، دکن، ۱۳۲۲ھ)

”قرآن مجید کے یہ مکتوب اجزا ابو بکرؓ کے پاس ان کی وفات تک رہے۔ پھر یہ حضرت عمرؓ کے پاس ان کی وفات تک رہے۔ پھر ام المومنین حضرت حفصہؓ کی تحویل میں یہ مصحف رہا۔ حضرت عثمانؓ نے اسے طلب فرمایا مگر حضرت حفصہؓ نے واپسی کی شرط کے بغیر اسے دینے انکار فرمایا اور اسی شرط پر اسے حضرت عثمانؓ کے حوالے کیا۔ حضرت عثمانؓ نے اس کی نقول تیار کر کے اسے واپس کر دیا اور یہ حضرت حفصہؓ ہی کے پاس رہا یہاں تک کہ مردان نے بعد میں اسے منگوا لیا اور جلا دیا۔“

ایسی بیش قیمت تاریخی یادگار اور مقدس تبرک کو آگ میں جھونکنے کی ہرأت مردان کے سوا اور کون کر سکتا تھا؟

”خلافت معاویہ و یزید“

سوال: مولانا مودودی کی کتاب خلافت و طو کیت پر تو خوب لے دے ہو رہی ہے اور اس سلسلے کے بعض سوالات کا جواب آپ نے بھی دیا ہے مگر اس موضوع سے متعلق جو کتابیں محمود احمد عباسی اور ان کے بھتیجے علی احمد عباسی نے لکھی ہیں، تعجب ہے کہ ان میں اہل سنت کے مسلک و عقیدہ کو جس طرح مسخ کیا گیا ہے اور حضرت علیؑ اور حضرت حسینؑ کے بالمقابل امیر معاویہؓ اور یزیدؓ کی شخصیت کو جس طرح بڑھا چڑھا کر پیش کیا گیا ہے، اس کی تردید کسی نے ضروری نہیں سمجھی۔ تردید کیا معنی ان کتابوں کے مواد کو کسی نہ کسی صورت میں دوسرے حضرات نے اپنی تصانیف اور تحریروں میں سمودیا ہے، حتیٰ کہ ایک کتاب ”سیدنا معاویہ، شخصیت و کردار“ کے بارے میں تو عباسی صاحب کو یہ شکایت کرنی پڑی ہے کہ اس کے مؤلف نے ان کے بھتیجے کی کتاب ”حضرت معاویہؓ کی سیاسی زندگی“ کو سامنے رکھ کر اپنی کتاب مرتب کر ڈالی ہے۔ قدرے تفسیر کے ساتھ مضمون بھی دی، عنوانات بھی دی ہیں۔

”حضرت معاویہؓ کی سیاسی زندگی“ اور ”خلافت معاویہؓ و یزیدؓ“ تو غالباً ضبط ہو چکی ہیں مگر ان سے ملتی جلتی عباسی صاحب کی ایک دوسری کتاب ”تحقیق مزید“ کے نام سے چھپ گئی ہے۔ اگر یہ کتاب آپ کی نظر سے نہ گزری ہو، تو اسے بھی دیکھیں۔ اس میں دو سو بہتر صحابہ کرام اور پانچ ازواج مطہرات کے بارے میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ ان میں سے کسی ایک کی مخالفت یا خروج یزید کے خلاف ثابت نہیں، گویا یہ سب یزید کی ولی عہدی اور خلافت کی بیعت میں داخل تھے۔ صرف امام حسینؑ اور حضرت ابن زبیرؓ نے خروج کیا۔ کیا یہ واقعات کی صحیح تصویر ہے اور کیا ان دو حضرات کو چھوڑ

کر باقی سب نے مزید کی ہیئت برضا و رغبت قبول کر لی تھی؟

اس سلسلے میں ایک اور واقعہ تحقیق طلب ہے: "خلافت دہلویت" اور

دوسری تاریخوں میں بالعموم یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت عمارؓ بن یاسر حضرت

علیؓ کے ہمراہ جنگ صفین میں شریک تھے اور امیر معاویہؓ کے لشکریوں

کے ہاتھوں شہید ہوئے اور اسی بنا پر حضرت عمارؓ کے متعلق ارشاد نبویؐ

تَقَاتِلْ فِتْنَةَ بَاغِيَةٍ فِي بَاغِيٍّ كَرَاهٍ كَا اطلاق امیر معاویہؓ اور ان کے ساتھیوں

پر کیا جاتا ہے لیکن محمود عباسی صاحب نے حضرت عمارؓ کی جنگ صفین میں

شرکت کی تردید کی ہے اور اپنی کتاب حقیقت خلافت دہلویت ص ۱۸ پر

لکھا ہے کہ جو حقیقت ہے وہ خود طبری کی روایت سے منکشف ہے کہ

حضرت عمارؓ کو بلوایوں نے مصر میں مدینہ پہنچنے سے پہلے ہی قتل کر دیا (وقد

اغتیل) صحیح صورت واقعہ کی مزید وضاحت درکار ہے۔

جواب۔ خوارج اور بعض معتزلہ کے ماسوا پوری اُمتِ مسلمہ اور علمائے اہل سنت

میں سلف سے خلف تک اس امر پر ہمیشہ اجماع رہا ہے کہ حضرت علیؓ مسلمانوں کے چوتھے

اور آخری خلیفہ راشد تھے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئی کے بموجب ان پر خلافت راشدہ

کا خاتمہ ہو گیا۔ حضرت امیر معاویہؓ کو بعض اہل علم نے صاف طور پر امام بائد اور حضرت علیؓ کے

بالمقابل باغی و مناظری کہا ہے جتنی کہ نسبت فسق تک کی ہے اور بعض نے حضرت علیؓ کے

خلافت ان کے نزاع و قتال کو خطائے اجتہادی سے تعبیر کیا ہے۔ امیر معاویہؓ کی خلافت کا

انعقاد خلافتِ علیؓ کی موجودگی میں تو ہو ہی نہیں سکتا تھا۔ حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد بھی ان

کی خلافت اس وقت سے تسلیم کی گئی جب حضرت حسنؓ نے ان سے مصالحت کر لی اور خلافت

سے دستبردار ہو گئے۔ اس وقت امیر معاویہؓ کی خلافت منعقد تو ہو گئی مگر خلافت راشدہ کا درجہ

اسے پھر بھی حاصل نہ ہو سکا۔ بہر حال کوئی وجہ تو تھی کہ ان کی صحابیت کے باوجود ان کو

فقیر و مجتہد قرار دینے کے باوجود علمائے اہل سنت نے کبھی ان کا شمار خلفائے راشدین

میں نہیں کیا اور انہیں ایک بادشاہ ہی کہا۔

پھر اپنے عہد خلافت میں حضرت معاویہؓ نے اپنے بیٹے یزید کو ولی عہد بنایا۔ محض ایک ہفتہ کی نشینی کی تجویز یا مشورہ نہیں تھا بلکہ بیٹے کو تخت خلافت کا باقاعدہ دارت نامزد کر کے اس کی ولی عہدی کے حق میں پوری ملکیت کے طول و عرض میں بیعت عام حاصل کرنے کی کوشش کی گئی اور اس کے لیے حکومت کی طاقت و سطوت اور ذرائع و وسائل کو کام میں لایا گیا۔

اس فعل کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ جوبات کہی گئی ہے وہ یہ ہے کہ اس کی دہر محض باپ کی بیٹے سے محبت نہ تھی، بلکہ اس میں مسلمانوں کی خیر خواہی کا جذبہ نہ تھا۔ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا خلفائے راشدین کی سنت میں اس بات کی کوئی دلیل یا نصیر نہیں ملتی کہ مسلمانوں کا امیر یا خلیفہ اپنے کسی قرابت دار کو اپنی زندگی ہی میں ولی عہد مقرر کرے اور اپنی بیعت کے ساتھ ایک دوسری بیعت کا قلابہ بھی ہر مسلمان کے گلے میں ڈال دے اور امت کو ایک پیشگی عہد اطاعت کا پابند بنانے کی سعی کرے۔ نیز یہ بھی ایک ناقابل انکار تاریخی حقیقت ہے کہ حضرت معاویہؓ کے اس فعل کے بعد یہ بات ایک سنت جاریہ اور عادت ستمرہ کی حیثیت اختیار کر گئی کہ خلیفہ اپنی زندگی ہی میں اپنے خاندان کے کسی فرد کو ولی عہد مقرر کر دے اور اس کی بیعت لے لے۔ اس سے مسلمانوں میں انتخابی خلافت کا طریقہ ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا اور اس کی جگہ بادشاہت یا آمریت نے لے لی۔ جہاں تک یزید کا تعلق ہے، بعض علمائے اہل سنت نے اب تک اس کے دفاع میں جو کچھ کہا ہے، وہ بس اس حد تک ہے کہ ”اے کافر کہنا اور اس پر لعنت کرنا جائز نہیں۔ وہ ایک مسلمان حکمران تھا۔ ولایت عہد کے وقت تک اس کا فسق و فجور اکثر کے علم میں نہ تھا اور امام حسینؑ کا قتل اس کے ایثار پر نہیں ہوا، اگرچہ اس نے قاتلین حسینؑ سے باز پرس بھی ضروری نہیں سمجھی۔“ اس سے آگے بڑھ کر علمائے اہل سنت میں سے کسی نے بھی کوئی بات یزید کے حق میں نہیں کہی ہے۔ اب اہل سنت کے اس محتاط مسلک اور ان پیش کردہ تصدیقات کے بالکل برعکس اور عین ضد میں ایک نیا موقف ہے جسے محمود عباسی صاحب نے اختیار کیا ہے۔ انہوں نے حضرت علیؑ کی خلافت کے انعقاد ہی کو سرے سے مشتبہ بنانے کی سعی ناکام کی ہے تاکہ ان کا خلیفہ راشد ہونا اور اپنے مخالفین کے مقابل میں برسر حق یا کم از کم اولیٰ بالمحق ہونا ہی مشکوک ہو جائے۔

پھر جب نوبت یزید تک پہنچی ہے تو یہاں اگر عباسی صاحب کی دیدہ دلیری اور خیرہ چہرہ اپنی آخری حد کو پہنچ گئی ہے۔ ان کے نزدیک ”امیر المومنین یزیدؓ“ کی خلافت پر جیسا اجماع امت ہوا ہے ایسا اجماع حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کو بھی نصیب نہیں ہوا تھا اور ان کے بقول:

”صحابہ و تابعین، ہاشمی اور اموی اکابرین سب نے ہر دلعزیز دلی عہد کی

بیعت خلافت خوشدلی کے ساتھ کی۔ البتہ مسند نشینی کی خبر سنتے ہی دونوں

طالبان خلافت، حضرت حسینؓ و ابن الزبیرؓ کسی سوچی سمجھی اسکیم کے مطابق گورنر

مدینہ کو حکم دے کر اٹھ کھڑے ہوئے۔ ان کا یہ طرز عمل اس بات کی تین دلیل

ہے کہ موت معاویہؓ کا انتظار پورا ہوا تھا۔“ (تحقیق مزید ص ۲۳۱)

ہٹ دھرمی کا کمال یہ ہے کہ امام حسینؓ کے سرفرد شائد اور مجاہدانہ اقدام کو عباسی صاحب

نے ”امیر یزیدؓ کی خلافت کے خلاف باغیانہ خروج قرار دیا ہے اور ابن خلدون نے یزید اور اس

کی ولایت عہد کے متعلق ہر ممکن صفائی پیش کرنے کے باوجود چونکہ یزید کے فسق و فجور کو حسرت

کے ساتھ بیان کیا ہے اور ابن العربی کے اس قول کو غلط قرار دیا ہے کہ امام حسینؓ کا قتل شرعاً

جائز تھا کیونکہ وہ یزید کے بالمقابل مدعی خلافت تھے، اس لیے عباسی صاحب کہتے ہیں کہ:

”ابن خلدون نے حضرت حسینؓ کے اقدام خروج پر جہاں گفتگو کی ہے،

وہاں ان کی پوزیشن کو صاف (یعنی داغدار) کرنے کی کوشش میں کامیاب نہیں

ہو سکے۔ انہوں نے دلی عہد کی بیعت کے سلسلہ میں تو بہت اچھی بحث کی

ہے، جسے کتاب ”خلافت معاویہؓ و یزیدؓ“ میں نقل کرتے ہوئے تحسین بھی کی گئی

لیکن اقدام خروج کا حقیقت پسندانہ جائزہ لینے میں شاید عقیدت حسینؓ ان

کے مانع آئی۔ عقیدت کی بات اور ہے اور وقائع تاریخی کی بے لاگ ریسرچ

شے دیگر است۔“ (تحقیق مزید ص ۲۳۲)

اس ”ریسرچ شے“ دیگر است کے نادر نمونے عباسی صاحب کی تحریروں میں جا بجا

بکھرے ہوئے ہیں۔ صرف دو طالبان خلافت کے ماسوا پوری امت مسلمہ نے ہر دلعزیز

دلی عہد کی بیعت جس بے قراری کے ساتھ کی، اس کا ثبوت فراہم کرنے کے لیے عباسی

صاحب نے ”تحقیق مزید“ میں ایک باب ”صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مزید کی بیعت دلی عہدی و خلافت“ کے نام سے رقم کیا ہے اور ستوں سے زائد صفحات میں ان تمام صحابہ کرام اور اہبات المؤمنین کے اسماء و تراجم بیان کر دیئے ہیں جو مزید کی دلی عہدی کے وقت زندہ تھے اور جن کے حالات مولف کو مل سکے ہیں گویا ان اصحاب کا بقید حیات ہونا اور بیعت مزید کے وقت دنیا سے اٹھ نہ جانا بجائے خود اس امر کا زندہ ثبوت ہے کہ انہوں نے پوری خوش دلی اور آمادگی کے ساتھ لپک کر مزید کے دست حق پرست پر بیعت کر لی تھی۔ عباسی صاحب نے فقط ان حضرات کے نام گنوائے پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ احادیث صحیحہ کا مفہوم مسخ کرنے اور واقعات ثابتہ کا طلیہ بگاڑنے میں بھی کوتاہی نہیں کی۔ اس کوشش کا ایک نمونہ میں یہاں پیش کیے دیتا ہوں، جس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ تاریخی واقعات بیان کرنے میں عباسی صاحب نے کیسی دیانت سے کام لیا ہے۔ ائمہ المؤمنین حضرت حفصہؓ کے حالات میں لکھتے ہیں:

”یہ محترم خاتون امیر مزیدؓ کے زمانہ دلی عہدی میں حیات تھیں۔ صحیح بخاری میں بیان کیا گیا کہ اپنے بھائی حضرت عبداللہ بن عمر کو ہدایت کی کہ اس مجلس میں فوراً شریک ہوں، جس کے لیے ان کو بلایا جا رہا تھا، ایسا نہ ہو کہ عدم شرکت کی بنا پر کوئی صورت اختلاف کی پیدا ہو۔۔۔۔۔۔ یہ معاملہ حکیم (ثالثی) کا نہ تھا بلکہ امیر مزیدؓ کی دلی عہدی کا مسئلہ تھا۔ حضرت ابن عمرؓ نے امیر مزیدؓ کی دلی عہدی اور خلافت کی بیعت بلا تذبذب کی تھی۔ ان کے اس عمل سے ان کی محترم بہن کے موقف پر بھی روشنی پڑتی ہے۔“

اس طرح بخاری کے حوالے سے یہ باور کرانے کی کوشش کی جا رہی ہے کہ دونوں بہن بھائی ”امیر المؤمنین“ کی بیعت کے لیے سخت بے چین اور بے تاب تھے۔ دوسرے مقامات پر بالعموم عباسی صاحب کتابوں کے صفحات کا حوالہ دے دیتے ہیں، لیکن یہاں انہوں نے بخاری کی کتاب، باب یا صفحے کا حوالہ نہیں دیا۔ — بہر کیف یہ حدیث بخاری کتاب المغازی، باب غزوہ خندق میں موجود ہے اور اس کا ترجمہ درج ذیل ہے:

”حضرت ابن عمر فرماتے ہیں کہ میں حضرت حفصہؓ کے ہاں گیا۔ وہ نہایت ستھیں

اور پانی ان کے بالوں سے ٹپک رہا تھا۔ میں نے ان سے کہا کہ لوگوں کا حال تو آپ

دیکھ رہی ہیں مگر میرا تو امارت سے کوئی سروکار نہیں رہنے دیا گیا۔ حفصہؓ بولیں:

”آپ جانتیں، لوگ آپ کے منتظر ہیں اور میں ڈرتی ہوں کہ آپ کے وہاں نہ جانے

سے کچھوٹ پڑ جائے گی۔ غرض حضرت حفصہؓ نے انہیں اس وقت تک نہ چھوڑا

جب تک وہ مجمع میں نہ چلے گئے۔ جب لوگ الگ الگ ہو گئے تو امیر معاویہؓ

نے تقریر میں کہا کہ جو شخص اس امارت یا بیعت کے معاملے میں کچھ کہنے کا ارادہ

رکھتا ہے وہ ذرا اپنا سینک تو اونچا کرے۔ ہم اس سے اور اس کے باپ سے

زیادہ امارت کے حقدار ہیں۔ حبیب بن مسلمہ نے پوچھا کہ آپ نے اس کا جواب

نہ دیا؟ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ میں نے اپنی چادر اتاری اور ارادہ کیا کہ امیر

معاویہؓ سے کہوں کہ تم سے زیادہ حقدار امارت کا وہ ہے جس نے تم سے اور

تمہارے باپ سے اسلام کی خاطر لڑائی کی۔ پھر مجھے خدشہ ہوا کہ میری بات سے

تفرقہ پیدا ہوگا، خونریزی کی فہرت آئے گی اور میری بات سے کچھ اور ہی مفہوم لیا

جائے گا۔ پس میں نے ان نعمتوں کی یاد دل میں تازہ کی جو اللہ نے جنت میں تیار

کی ہیں (اور خاموش رہا)۔ حبیب کہنے لگے کہ آپ محفوظ رہے اور بچ گئے۔“

اب اس روایت کے تصور اور انداز بیان کو دیکھیے اور عباسی صاحب اس سے جو مطلب

نچوڑنا چاہتے ہیں اسے بھی دیکھیے۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہاں حکیم کے بجائے زبید کی

ولی عہدی زیر بحث ہے، تب بھی اس مکالمہ کے الفاظ صاف طور پر بتا رہے ہیں کہ بیعت

ولی عہدی کا معاملہ جس طرح طے کیا جا رہا تھا، حضرت عبداللہ ابن عمرؓ اس پر غیور مٹھن اور رنجیدہ

تھے لیکن آپ چونکہ طبعاً جھگڑوں اور فتنوں سے دامن بچا کر رکھنا چاہتے تھے اور آپ کے

والد ماجد نے بھی آپ کو امید داری خلافت سے روک دیا تھا، اس لیے آپ اس مجمع میں

حاضر ہونا پسند نہیں فرماتے تھے جس میں امیر معاویہؓ کی تقریر کا پروگرام تھا۔ لیکن حضرت

حفصہؓ نے انہیں باصرہ وہاں جانے پر آمادہ کیا کیونکہ وہاں ان کی غیر حاضری کو محسوس کیا جا رہا

تھا اور حضرت حفصہؓ کا خیال یہ تھا کہ ان کے جانے سے کچھ تو فائدہ ہوگا اور فساد دے گا بہر کیف حضرت عبداللہ بن عمرؓ اس مجلس میں تشریف لے گئے۔ اس کے بعد امیر معاویہؓ نے تقریر فرمائی اور تہدید آمیز انداز میں کہا کہ ”جو شخص میرے یا میرے بیٹے کے خلاف لب کشائی کی جرأت رکھتا ہے، وہ یہاں ذرا سر اٹھا کر دیکھے تو مہی، ہم اس سے اور اس کے باپ سے زیادہ خلافت کے حقدار ہیں محمد بن کے بیان کے مطابق یہاں حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت حسین ابن علیؓ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے خلاف طعن و تعریض اور ان پر اپنی فوقیت جتاننا مقصود تھا جسے حضرت ابن عمرؓ جیسے متحمل اور مصالحت پسند بزرگ بھی مشکل ہی سے برداشت کر سکتے تھے چنانچہ ان کے جی میں آیا کہ وہ یہ کہیں کہ جناب آپ سے زیادہ خلافت کے مستحق وہ ہیں جنہوں نے آپ کے اور آپ کے والد ابو سفیان کے خلاف قتال کیا جب کہ آپ دونوں کفر کی حالت میں ہمارے خلاف پرے جاسے تھے۔ مگر آپ یہ بات کہتے کہتے صرف اس خطرے کی بنا پر رک گئے کہ میری اس بات کو طلب خلافت کے معنی پہناتے جائیں گے اور جو لوگ بدور شمشیر اس مسئلے کو طے کر رہے ہیں وہ برا فرد ختم ہو کر مزید خون خرابہ کریں گے۔

یہ واقعہ تو حضرت ابن عمرؓ کا ہوا۔ اسی سے ملتا جلتا ایک دوسرا واقعہ بھی بخاری (تفسیر الاحقاف) میں روایت کیا گیا ہے کہ حضرت معاویہؓ نے مروان کو مدینے کا گورنر بنایا۔ اس نے اپنے ایک خطبے میں یزید کی ولی عہدی کا ذکر شروع کیا تو عبدالرحمن بن ابی بکرؓ نے اس پر اعتراض کیا۔ مروان کہنے لگا ”پکڑو اسے“ عبدالرحمنؓ نے بھاگ کر حضرت عائشہؓ کے گھر میں پناہ لی۔ مروان نے وہاں تک بیچا کیا اور حضرت عائشہؓ کے ساتھ بھی تلخ کلامی کی۔

یہ بات اپنی جگہ پر درست ہے کہ حضرت علیؓ سے لے کر عبدالملک بن مروان کے عہد تک جتنی بھی لڑائیاں جھگڑے ہوئے ان سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ الگ تھلگ رہے اور حضرت علیؓ کے بعد جس نے بھی خلافت پر قبضہ کر لیا، اس کی حکومت کو جس طرح دوسرے مسلمانوں نے پار و ناچار تسلیم کر لیا، اسی طرح آپ نے بھی کر لیا۔ لیکن یہ کہنا دراصل حقائق کا منہ ہڑانا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ یا دوسرے کبار صحابہ و تابعین نے بطیب خاطر ان متغلبین

کی اطاعت قبول کی تھی۔

حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں حدیث بالا کی شرح کرتے ہوئے صاف لکھا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی رائے یہ تھی۔

انه لا يبایع المفضول الا اذا خشي الفتنة ولهذا يبایع بعد ذلك معاوية ثم ابنه يزيد ونهى بنیه عن تقض بيعته وبایع بعد ذلك لعبد الملك بن مروان۔

”افضل کے مقابلے میں مفضول کی بیعت جائز نہیں، الا یہ کہ فتنے کا اندش ہو۔ اسی لیے حضرت ابن عمرؓ نے حضرت علیؓ کے بعد حضرت معاویہؓ کی اور پھر ان کے بڑے یزیدؓ کی بیعت کی اور اپنے بیٹوں کو اس کی بیعت توڑنے سے روکا اور اس کے بعد عبد الملك بن مروان کی بھی بیعت کی۔“

محمود عباسی جیسے لوگ جوہر ”امیر المؤمنین“ کے آگے دیدہ و دل فرش راہ کرنے پر آمادہ و مستعد رہتے ہیں، وہ بیچارے اپنے اوبران سلف صالحین کو بھی قیاس کرتے ہیں۔ عباسی صاحب کی باطنی کیفیت کا عکس ان کی اس تحریر میں دیکھا جاسکتا ہے جو انہوں نے دیباچے میں لقل کی ہے جس میں انہوں نے ایوب خان کی مدح سرائی کی ہے۔

ظاہر ہے کہ جس محقق کی چشم بینا کو پوری اسلامی تاریخ میں یہی ایک قابل تقلید مثال نظر آئی ہو، اُس سے اگر مقام حسینؑ مخفی رہے اور یزیدؓ اُسے ”ہرولعزیز امیر المؤمنین“ نظر آئے تو اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں ہونی چاہیے۔

گر نہ بیند بروز شہرہ چشم

چشمہ آفتاب را چہ گناہ؟

حضرت عمارؓ بن یاسرؓ کا جنگ مغین میں حضرت علیؓ کا ساتھ دینا اور امیر معاویہؓ کے لشکر کے ہاتھوں شہید ہونا ایک قطعی الثبوت واقعہ ہے جو تاریخ کی کتابوں ہی میں نہیں بلکہ کتب حدیث میں بھی مذکور ہے۔ تمام مؤرخین و محدثین نے اسے بالاتفاق تسلیم کیا ہے۔ بلکہ مسند احمد اور دیگر کتب میں یہ واقعہ بھی پر سند بیان ہوا ہے کہ حضرت عمارؓ کی شہادت

کی خبر دے کر امیر معاویہ کو قتلک فثۃ یا غیۃ والی حدیث بھی سنائی گئی اور بعض روایات میں حضرت معاویہؓ کا یہ عجیب جواب بھی مذکور ہے کہ ہم نے انہیں قتل نہیں کیا بلکہ ان کے قتل کا اصل باعث علیؓ نہیں جو انہیں ساتھ لائے۔ محمود عباسی اولین شخص میں جنہوں نے اس واقعہ کا انکشاف کیا ہے اور یہ بات تصنیف کی ہے کہ عمارؓ تو دو سال پہلے مصر میں ہلاک کر دیئے گئے تھے اس دروغ بائی کا تانا بانا علامہ ابن جریر طبری کے صرف ایک فقرے سے تیار کیا گیا ہے جو انہوں نے اس سلسلہ بیان میں لکھا ہے کہ حضرت عثمانؓ نے حضرت عمارؓ کو اہل مصر کی شکایات کی تحقیق کے لیے مصر بھیجا تھا اور وہاں انہیں لوگوں نے اتنا عرصہ روکے رکھا کہ یہ گمان کیا جانے لگا کہ انہیں دھوکے سے مار ڈالا گیا ہے۔

ویسے تو عباسی صاحب طبری کو ہر جگہ رافضی کہتے ہیں، لیکن مطلب برآمدی کے لیے ان کے ہاں شیعہ، عیسائی، یہودی، دہریہ ہر شخص ثقہ بن جاتا ہے اور اگر کسی شخص کے قول سے وہ مطلب نکلتا نظر نہ آتا ہو، جو عباسی صاحب کو پسند ہو، تو وہ اس قول کو چھیل بنا کر اور اپنی تحقیق انیق کے خراہ چڑھا کر حسبِ فضا صورت میں ڈھال لینے میں بڑے ماہر ہیں۔ طبری کا اصل فقرہ یہ ہے: واستبطأ الناس عماراً حتی ظنوا انه اغتیل بس لوگوں کے اس گمان کو بنیاد بنا کر جھوٹ کا یہ محل تعمیر کیا گیا ہے کہ عمارؓ تو مصر میں قتل کر دیئے گئے تھے۔

خلافت و ملوکیت اور بریلوی مسلک

سوال: میں نے "خلافت و ملوکیت" کا بھی مطالعہ کیا ہے اور اس سلسلے کے جو مضامین آپ نے ترجمان میں لکھے ہیں وہ بھی پڑھے ہیں۔ مجھے ان سے کوئی خاص اختلاف نہیں۔ مگر میں نے ان میں ایک کمی یا خلا ضرور محسوس کیا ہے وہ یہ کہ آپ نے دیوبندی علماء کے متعدد اقتباس اپنی تحریروں میں دیئے ہیں مگر کسی بریلوی عالم کا کوئی ایک قول بھی میری نظر سے نہیں گزرا، حالانکہ ملک کا سواد اعظم یہی گروہ ہے۔ کیا اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنے میں حق بجانب ہوں کہ بریلوی علماء کی تحریروں پر آپ کی نگاہ نہیں رہتی یا ان میں کوئی چیز آپ کو اپنے حق میں نہیں مل سکی؟

اس میں کوئی شک نہیں کہ محمود احمد عباسی صاحب جیسے لوگوں کی لئے میں نے ملاتے ہوئے اب علمائے اہل سنت نے بھی حضرت علیؑ کے مقابلے میں امیر معاویہؓ اور امام حسینؓ کے مقابلے میں یزید کے موقف کو اس انداز سے پیش کرنا شروع کر دیا ہے جس سے حضرت علیؑ اور امام حسینؓ کا مقام و موقف برحق و صواب ہونے کے بجائے شبہات و اشکالات کا مورد بن جاتا ہے۔ اگر آپ کی نگاہ میں کوئی ایسی تحریر یا قول ہو جو اس مسئلے میں بریلوی مسلک کے علماء کا موقف واضح کرتا ہو، تو اسے بھی منظر عام پر لانا ضروری ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس معاملے میں اہل سنت کا جو مسلک ہمیشہ سے رہا ہے، اُسے مسخ کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے اور لوگوں کے ذہنوں میں یہ عجیب گھپلا پیدا کیا جا رہا ہے کہ خلیفہ راشد بھی برحق اور اس سے آخر دم تک لڑنے والے بھی برحق۔ بلکہ اب تو رفتہ رفتہ یہ کہا جانے لگا ہے کہ خلافت راشدہ اور ملوکیت میں کوئی خاص فرق نہیں، مختلف رائے ہیں

کی کوئی تعداد یا خلافت راشدہ کی کوئی مدت معین نہیں ہے۔“

جواب: یہ بات اپنی جگہ پر صحیح ہے کہ خلافت و ملوکیت اور حضرت امیر معاویہؓ کے موضوع پر جو بحث میں نے ترجمان القرآن کے صفحات میں کی ہے، اس میں بریلوی مسلک کے علماء کی تحریروں میں سے کوئی حوالہ درج نہیں کیا گیا۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ میں کسی علمی تعصب میں مبتلا ہوں اور کسی خاص گروہ یا جماعت کی کتابیں پڑھنے سے گریز کرتا ہوں۔ یہ بات بھی نہیں ہے کہ جدید دور کے علماء میں سے صرف دیوبندی یا اہل حدیث حضرات ہی کی تحریروں میں مجھے تائیدی حوالے مل سکے ہیں اور بریلوی مشرب کے علماء کی نگارشات میں مجھے کوئی ایسی چیز نہیں مل سکی۔ فی الحقیقت بات یہ ہے کہ میں نے اپنے سلسلہ مضامین میں جو طریق بحث و استدلال اختیار کیا ہے، وہ یہ ہے کہ میں نے زیر بحث مسائل میں سب سے پہلے نصوص کتاب و سنت کی روشنی میں ان اعتراضات و تنقیدات کا جائزہ لینے کی کوشش کی ہے جو مولانا مودودی کی عبارتوں پر وارد کیے گئے ہیں۔ اس کے بعد میں نے ائمہ مفسرین، جن میں محدثین، مفسرین، مؤرخین اور فقہائے مجتہدین بھی شامل ہیں، ان سب کے ایسے اقوال پیش کیے ہیں جو ان مسائل و واقعات سے تعلق رکھتے ہیں۔ پھر میں نے سب سے آخر میں بعض جدید علماء کی تحریروں میں بھی نقل کر دی ہیں تاکہ کوئی شخص یہ نہ کہہ سکے کہ جو قول قدیم زمانے میں جائز و حلال تھا، اس کا دہرانا اس زمانے میں ممنوع و حرام ہے اور اس فعل کا ارتکاب اگر کیا ہے تو تنہا ایک ہی شخص نے کیا ہے۔ بس اس خیال کے پیش نظر میں نے علمائے حاضر کے بھی چند اقوال دے دیئے ہیں، ورنہ ان کی عدم موجودگی سے میرے استدلال میں کوئی خلا یا خلل واقع نہیں ہوتا۔

باقی رہا یہ سوال کہ میری نظر انتخاب بالعموم دیوبندی علماء کی تحریروں تک ہی کیوں محدود رہی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت تک ”خلافت و ملوکیت“ کے خلاف سب سے زیادہ زور اسی حلقے سے انتساب رکھنے والے بعض افراد نے صرف کیا ہے اور ناصبیت کے جدید علمبرداروں کو دانستہ و نادانستہ طور پر ان ہی نے پوری کمک پہنچائی ہے۔ پس قدرتی طور پر میرا رویہ سنچن چونکہ ان حضرات کی جانب تھا، اس

لیے ان ہی کے بعض اکابر کے اقوال درج کر دینائیں نے مناسب اور کافی خیال کیا۔ لیکن جہاں تک حضرت علیؑ کے بالمقابل امیر معاویہؓ کے موقف کا تعلق ہے، اسے جس طرح خلافت و ملوکیت میں بیان کیا گیا ہے اور جس کی مزید وضاحت میرے مضامین میں کر دی گئی ہے، علمائے بریلی کا موقف و مسلک اس سے مختلف نہیں ہے۔ مثال کے طور پر میں یہاں مولانا محمد امجد علی صاحب رضوی کی کتاب ”بہار شریعت“ حصہ اول سے اقتباس پیش کرتا ہوں۔ مولانا امجد علی صاحب موصوف مولانا احمد رضا خاں صاحب مرحوم کے شاگرد و رشید ہیں۔ بہار شریعت ان کی ضخیم تالیف ہے جو سترہ جلدوں پر مشتمل ہے اور مؤلف کے استاذ کی تقریظ و تصویب کے ساتھ اشاعت پذیر ہوئی ہے۔ اس کتاب کی جلد اول ص ۱۷ پر وہ فرماتے ہیں:

”عقیدہ کا: امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ مجتہد تھے۔ ان کا مجتہد ہونا حضرت سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے حدیث صحیح بخاری میں بیان فرمایا ہے۔ مجتہد سے مواب و خطا دونوں صادر ہوتے ہیں۔ خطا دو قسم ہے، غلطار عنادی ایہ مجتہد کی شان نہیں اور غلطار اجتہادی، یہ مجتہد سے ہوتی ہے اور اس میں اُس پر اصلاً عند اللہ مواخذہ نہیں۔ مگر احکام دیا میں وہ دو قسم ہے، غلطار مقرر کہ اس کے صاحب پر انکار نہ ہوگا۔ یہ وہ غلطار اجتہادی ہے جس سے دین میں کوئی فتنہ نہ پیدا ہوتا، جیسے ہمارے نزدیک مقتدی کا امام کے پیچھے سورۃ فاتحہ پڑھنا، دوسری غلطار منکر، یہ وہ غلطار اجتہادی ہے جس کے صاحب پر انکار کیا جائے گا کہ اس کی خطا باعث فتنہ ہے۔ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا حضرت سیدنا امیر المومنین علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ الکریم سے خلاف اسی قسم کی خطا کا تھا اور فیصلہ وہ جو خود رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مولیٰ علی کی دگری اور امیر معاویہؓ کی مغفرت۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہما اجمعین۔“ (بہار شریعت حصہ اول ص ۱۷، شائع کردہ شیخ عکام علی اینڈ سنز، لاہور)

اب اس قول کے قائل صاف بتا رہے ہیں کہ امیر معاویہؓ مجتہد تھے اور مجتہد سے مواب اور خطا دونوں کا امکان ہے۔ پھر وہ دنیوی احکام کے اعتبار سے اجتہادی خطا کی دو قسمیں بیان کر

رہے ہیں، ایک خطا مقرر، دوسری غلط مُنکر۔ عند اللہ تو ان پر مواخذہ نہیں، مگر دنیا کے احکام و عواقب کی رو سے خطائے مُنکر ایسی ہے کہ یہ باعثِ فتنہ بھی ہے اور اس و بہر سے اس پر انکار و اعتراض اور ناپسندیدگی کا اظہار بھی ہوگا۔ حضرت امیر معاویہؓ نے حضرت علیؓ کے خلاف جو کچھ کیا وہ خطائے مُنکر کی تعریف میں آتا ہے۔ نزاعِ قریقین میں فیصلہ حضرت علیؓ کے حق میں ہے اور امیر معاویہؓ کے لیے مغفرت ہے۔

یزید کے فضائل و مناقب کا اظہار بھی اس زمانے میں چونکہ بر ملا ہونے لگا ہے اور یہ کہا جانے لگا ہے کہ اس کا فسق و فجور تحتِ نقل کے ساتھ ثابت نہیں ہے، اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسی کتاب کا ایک مزید اقتباس جو یزید سے متعلق ہے وہ بھی یہاں نقل کر دیا جائے۔ اگلے صفحہ ۷۶ پر مولانا امجد علی صاحب مرحوم لکھتے ہیں:

”عقیدہ : یزید پلید، فاسق، فاجر، مرتکبِ کبائر تھا۔ معاذ اللہ،

اس سے اور ریچا نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سیدنا امام حسین رضی اللہ تعالیٰ

عنه سے کیا نسبت؟ آج کل جو بعض گمراہ کہتے ہیں کہ ہمیں ان کے معاملے میں

کیا دخل ہے، ہمارے وہ بھی شہزادے، وہ بھی شہزادے، ایسا کہنے والا

مردودِ خارجی ناصبی مستحقِ جہنم ہے۔ ہاں یزید کو کافر کہنے اور اس پر لعنت کرنے

میں علمائے اہل سنت کے تین قول ہیں اور ہمارے امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ

کا مسلک سکوت ہے یعنی ہم اسے فاسق فاجر کہنے کے سوا نہ کافر کہیں،

نہ مسلمان۔“

اس تحریر کے لبِ دلچے میں اگرچہ غیر معمولی شدت پائی جاتی ہے، لیکن دوسری طرف

آج کل چونکہ یزید کو بڑا ہی خلیفہ رشید اور صالح و مصلح ثابت کرنے کی مساعی جاری ہیں،

اس لیے مجھے بریلوی مکتبِ فکر کے ایک بڑے عالم کی یہ عبارت نقل کرنی پڑی تاکہ کم از کم

یہ گروہ تو اس جدیدِ ناصبت کے فتنے سے بچا رہے۔

ایک آخری بات جس کی طرف میں اشارہ کر دینا ضروری سمجھتا ہوں، وہ یہ ہے کہ بریلوی

حضرات ہوں یا دیوبندی یا اہل حدیث، یہ سب ہی اُن محدثین اور فقہاء اور متکلمین کو اکابرِ اہل سنت

تسلیم کرتے ہیں جن کے اقوال خلافت و ملوکیت اور میرے مضامین میں نقل کیے گئے ہیں۔ آخر
 ابن حجر عسقلانی، ابن حجر مکی، امام نووی، امام بخاری، امام مسلم، شاہ ولی اللہ شاہ عبد العزیز
 رحمہم اللہ کے اقوال دیوبندی، بریلوی یا اہل حدیث علماء کے ہاں کیوں یکساں طور پر قابل اعتبار
 نہ ہوں۔

صحابہ کرام کے متعلق عقیدہ اہل سنت

(از مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

سوال :- میں آپ کی کتاب خلافت و طوکت کا بغور مطالعہ کرتا رہا ہوں۔ آپ کی چند باتیں اہل سنت والجماعت کے اجماعی عقائد کے بالکل خلاف نظر آرہی ہیں۔ صحابہ کرام میں سے کسی کا بھی عیب بیان کرنا اہل سنت والجماعت کے مسلک کے خلاف ہے۔ جو ایسا کرے گناہ اہل سنت والجماعت سے خارج ہو جائے گا۔ آپ کی عبارتیں اس عقیدے کے خلاف ہیں۔

براہ کرم آپ بتائیں کہ صحابہ کرام کے بارے میں آپ اہل سنت والجماعت کے اجماعی عقیدے کو غلط سمجھتے ہیں یا صحیح؟

جواب :- قبل اس کے کہ میں آپ کے سوالات کا جواب دوں براہ کرم آپ مجھے

یہ بتائیں کہ :

۱۔ آیا آپ کا عقیدہ یہ ہے کہ کوئی صحابی غلطی نہیں کر سکتا؟

۲۔ یا آپ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ صحابی سے غلطی ہو تو سکتی ہے مگر کسی صحابی نے کسی غلطی

کا صدور ہوا نہیں ہے؟

۳۔ یا آپ اس بات کے قائل ہیں کہ افراد صحابہ سے غلطی کا صدور ممکن بھی تھا، اور صدور

ہوا بھی، مگر اس کو بیان کرنا جائز نہیں ہے، اور نہ صحابی کی کسی غلطی کو غلطی کہنا جائز ہے؟

ان میں سے جس بات کے بھی آپ قائل ہوں اس کی تصریح فرمادیں تاکہ مجھے یہ معلوم ہو

سکے کہ آپ خود بھی اہل سنت والجماعت میں سے ہیں یا نہیں۔ اگر آپ پہلی بات کے قائل

ہیں تو وہ اہل سنت میں سے کسی کا عقیدہ بھی نہیں ہے۔ اور اگر دوسری بات کے قائل ہیں تو

اس کا غلط ہونا ایسے ناقابل انکار واقعات سے ثابت ہے جو قرآن پاک اور بکثرت احادیث صحیحہ اور اکابر اہل سنت کی نقل کردہ کثیر روایات میں بیان ہوئے ہیں۔ اور اگر تیسری بات کے قائل ہیں تو وہ بھی قطعی بے بنیاد ہے۔ کیونکہ متعدد مقامات پر خود قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے صحابہ کرام کی بعض غلطیوں کا ذکر فرمایا ہے، اور محدثین نے ان کے مفصل واقعات نقل کیے ہیں، اور مفسرین میں سے شاید کسی کا بھی آپ نام نہیں لے سکتے جس نے اپنی تفسیر میں ان واقعات کو بیان نہ کیا ہو۔ رہا اہل سنت کا عقیدہ جس کا آپ ذکر فرما رہے ہیں تو وہ صرف یہ ہے کہ صحابہ پر طعن کرنا اور ان کی مذمت کرنا جائز نہیں ہے، اور اس فعل کا ارتکاب خدا کے فضل سے میں نے کبھی اپنی کسی تحریر میں نہیں کیا ہے۔ مگر تاریخی واقعات کو کسی علمی بحث میں بیان کرنا علمائے اہل سنت کے نزدیک کبھی ناجائز نہیں رہا ہے، نہ علمائے اہل سنت نے کبھی اس سے اجتناب کیا ہے، اور نہ کسی عالم نے کبھی یہ کہا ہے کہ صحابی سے اگر غلطی ہو تو اسے صحیح قرار دے دیا اس کو غلطی نہ کہو۔ آپ خود دیکھ سکتے ہیں کہ میں نے جو واقعات بیان کیے ہیں وہ اکابر اہل سنت ہی کی کتابوں سے ماخوذ ہیں۔ ان کا ان واقعات کو اپنی کتابوں میں نقل کرنا دو حال سے خالی نہیں ہو سکتا۔ اگر انہوں نے صحیح سمجھتے ہوئے نقل کیا ہے تو آپ کی رائے کے مطابق وہ سب بھی اہل سنت سے خارج ہونے چاہئیں، اور اگر غلط یا مشتبہ سمجھتے ہوئے انہیں پھیلایا اور آئندہ نسلوں تک پہنچایا ہے تو پھر آپ کو کہنا چاہیے کہ وہ کُفٰی بِالْمَرْءِ كَذِبًا اَنْ يُخْبَرَكَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ کے مصداق تھے۔

نوٹ: آخری سطر میں مولانا محترم نے حدیث صحیح نقل کی ہے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ آدمی کے جھوٹا ہونے کے لیے کافی ہے کہ وہ جو بات سنے اُسے آگے بیان اور روایت کر دے، یہ بھی واضح رہے کہ جن بزرگ نے یہ سوال کیا تھا، ان کی جانب سے پھر کوئی سوال و جواب نہیں ہوا۔

(غلام علی)



حضرت معاویہؓ کے مناقب

احادیث و روایات

میری کتاب کے گزشتہ ابواب سے یہ حقیقت پوری طرح منکشف ہو چکی کہ مولانا مودودی نے اپنی تصنیف خلافت و ملکیت میں جو کچھ مٹا اور اجمالاً حضرت معاویہؓ کے متعلق لکھا ہے اس میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو غیر ثابت اور نقل صحیح کے خلاف ہو یا جس سے توہین و تحقیر مقصود یا لازم آتی ہو۔ یہ ایک ناگزیر علمی و تاریخی بحث ہے جو اس وقت پیش آتی ہے جب خلافت اور ملکیت کے مابین فرق و امتیاز بیان کیا جاتا ہے اور خلافت کے ملکیت میں انتقال کے اسباب واضح کیے جاتے ہیں۔ مولانا محترم نے اپنی ساڑھے تین سو صفحات کی کتاب میں صرف بارہ تیرو سنے اس بحث کی تندر کیے ہیں جس کے رد میں کتابوں پر کتابیں لکھی جا رہی ہیں اور یہ سیاسی کھیلیتی ہی چلی جا رہی ہے۔ اس لیے اس رد و کد کا جواب دینے کے لیے مجھے بھی کسی حد تک تفصیل و اظہار کے کام لینا پڑا ہے اور امیر معاویہؓ کے متعلق جو کچھ علمائے سلف نے لکھا ہے مجبوراً اس کے چند اجزاء نقل کرنے پڑے ہیں۔ آج کل افراط و تفریط کا دور دورہ ہے۔ ایک طرف اگر صحابہ کرام کے معصوم و محفوظ ہونے کا اختراعی عقیدہ وضع کیا جا رہا ہے تو دوسری طرف اس کا بھی خدشہ ہے کہ بعض لوگ جائز حدود سے تجاوز کر کے امیر معاویہؓ کے شرف و صحابیت اور آپ کی دینی خدمات کو نظر انداز نہ کر دیں اور آپ کو بالکل دنیا کے مام بادشاہوں اور فرمانرواؤں پر قیاس نہ کر لیں۔ اس لیے میں چاہتا ہوں کہ حضرت معاویہؓ کے چند محامد و مناقب کے بیان پر اپنی بحث کا خاتمہ کر دوں۔

یہاں پہلے یہ واضح کر دینا بھی مناسب ہے کہ مولانا مودودی نے اگر اپنی کتاب میں حضرت معاویہؓ کے فضائل کی تفصیل درج نہیں کی تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ انہیں ان فضائل کو تسلیم یا

بیان کرنے سے انکار ہے۔ اسی طرح اگر انہوں نے حضرت معاویہؓ کے کسی فعل پر اظہارِ نقد و اختلاف کیا ہے، تو اس کا مطلب بھی یہ نہیں ہے کہ کسی صحابیؓ رسول کی ذات کو خدا نخواستہ مطعون کیا جائے۔ اس کے برعکس حقیقت یہ ہے کہ مخالفت و ملوکیت کوئی ہجرت و سوانح یا تاریخ کی ایسی کتاب نہیں ہے جس میں اُس دور کے سارے واقعات بیان کرنے مقصود ہوتے، بلکہ اس کا اصل موضوع چونکہ صرف وہ واقعاتی و تاریخی پس منظر بیان کرنا ہے جس کے تحت خلافت راشدہ کا دور ختم ہوا اور ملوکیت نے اس کی جگہ لی، اس لیے اس بحث میں ناگزیر طور پر بعض ان محفلِ نظر افعال ہی کا ذکر آیا ہے جو اس تبدیلی کا باعث بنے، خواہ ان کا صدور کسی صحابی سے ہوا ہے یا غیر صحابی سے۔ جس موضوع میں صحابہ کرام کے مناقب کا بیان موقع محل کے لحاظ سے ضروری نہ ہو وہاں ان کے عدم ذکر کا مطلب عدم اعتراف نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر میں متعدد دائرۃ السنہ کے اقوال نقل کر چکا ہوں جنہوں نے قضاہ بالیمین و الشاہد کی بحث میں امیر معاویہؓ کے فیصلے کو بدعت کہا ہے اور وہاں ان کے مناقب کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ کیا کوئی عقلمند اس سے یہ نتیجہ اخذ کر سکتا ہے کہ یہ حضرات امیر معاویہؓ کے فضائل کے منکر تھے صرف ان کا تخطیہ ہی کرنا چاہتے تھے۔ تاہم میری اس وضاحت سے کسی صاحب کو یہ غلط فہمی بھی نہ ہو کہ مولانا مودودی کی کتاب فضائل معاویہؓ کے ذکر سے بالکل ہی خالی ہے۔ وہ سوائے آخر میں لکھتے ہیں:

”حضرت معاویہؓ کے مہلک و مناقب اپنی جگہ پر ہیں۔ ان کا شرف صحابیت

بھی واجب الاحترام ہے۔ ان کی یہ خدمت بھی ناقابلِ انکار ہے کہ انہوں نے

پھرے دنیائے اسلام کو ایک جھنڈے تلے جمع کیا اور دنیا میں اسلام کے

غلبے کا دائرہ زیادہ وسیع کر دیا۔ ان پر جو شخص لعن طعن کرتا ہے، وہ بلاشبہ

زیادتی کرتا ہے۔“

مناقب معاویہؓ کے معاملے میں بعض محدثین نے تو تشدد برتتے ہوئے یہاں تک لکھ دیا ہے

کہ کوئی حدیث صحیح آپ کے فضائل و مناقب میں وارد نہیں، لیکن اس کا مطلب دراصل یہ ہے کہ ایسی

کوئی حدیث سند کے اعلیٰ ترین معیار تک نہیں پہنچتی ورنہ سننی کر مذہبی، کتاب المناقب میں

دو ایسی احادیث موجود ہیں جن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی امیر معاویہؓ کے حق میں دعا منقول ہے۔

ایک کے الفاظ یہ ہیں:

اللّٰهُمَّ اجْعَلْهُ هَادِيًا مَّهْدِيًا وَاهْدِيْهِ۔

”اے اللہ معاویہ کو ہدایت دینے والا اور ہدایت پانے والا ذریعہ ہدایت بنا۔“

دوسری حدیث میں صرف آخری حصہ دعا کا آیا ہے۔ ان میں سے پہلی حدیث کو لاکا ترمذی نے حسن غریب اور دوسری کو غریب کہا ہے۔ اگرچہ ان کی سند میں ضعف ہے مگر یہ احادیث موضوع و مکتوب بہر حال نہیں اور ان سے امیر معاویہؓ کی منقبت کا استدلال بالکل درست ہے۔ ان احادیث سے یہ الجھن بھی پیش نہیں آئی چاہیے کہ حضرت معاویہؓ کے حق میں اس دعائے نبوی کے بعد ان سے غلطیوں کا صدور کیسے ہو سکتا ہے؟ اس دعا کا ثمرہ یہ ہے کہ بحیثیت مجموعی امیر معاویہؓ اپنی زندگی میں ہدایت یافتہ تھے اور آپ جس نظام حکومت کے سربراہ تھے غالب احوال کے لحاظ سے وہ مسلم و غیر مسلم سب کے لیے وسیلہ ہدایت بنا۔ بعض دوسرے صحابہ کرام کے حق میں بھی ایسی دعائیں منقول ہیں اور ان سے بعض خطائیں بھی سرزد ہوئیں لیکن ان کا پورا کارنامہ حیات خیر و صلاح سے بھر پور تھا۔

یہ بات بھی تاریخ و سیرت کی کتابوں سے ثابت ہے کہ امیر معاویہؓ کا تپ و وحی تھے۔ بعض مورخین کا بیان ہے کہ امیر معاویہؓ کا تپ مصحف بھی تھے اور بعض کے نزدیک امرار و ملوک سے جو خط و کتابت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ہوتی تھی وہ ان کے سپرد تھی۔ دونوں میں سے جو بات بھی صحیح ہو، اس سے بہر حال یہ واضح ہے کہ امیر معاویہؓ پر آنحضورؐ کا کلی اعتماد و اطمینان تھا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر ارشاد گراہی بھی مبنی بروحی ہوتا تھا یا وحی کے مطابق ہوتا تھا الا یہ کہ کسی دوسری وحی کے ذریعے سے اس میں تبدیلی واقع ہو۔ پھر ایسی مراسلت تو اتنی نادر اور راز دارانہ ہوتی ہے کہ جس شخص کے بارے میں ذرہ برابر بھی غلط ہو، اس کی تحویل میں ایسا کام نہیں دیا جاسکتا۔ حضرت معاویہؓ کے متعلق ہرگز کوئی ایسی بات ان کا شدید ترین مخالف و ناقد بھی نہیں کہہ سکتا کہ آپؐ نے آنحضورؐ کے اس اعتماد کو خدا نخواستہ کوئی ادنیٰ ٹھیس پہنچائی ہو، اس ذمہ داری میں تساہل برتا ہو یا کوئی راز کی بات کبھی افشا کی ہو۔ میں سمجھتا ہوں کہ اتنی بڑی سنگین ذمہ داری کا آپؐ پر ڈالا جانا اور پھر اس بار کا باحسن طریقہ تحمل ہونا، صرف یہی ایک بات

امیر معاویہؓ کے حق میں عظیم فضیلت و منقبت کا ثبوت ہم پہنچاتی ہے۔

پھر جہاد فی سبیل اللہ، اللہ کی راہ میں قتال سے لڑنا حدیثِ مبارکہ کی رو سے افضل ترین اور چوٹی کی عبادت ہے اور یہ ثابت ہے کہ امیر معاویہؓ کے غزوہٴ یمن میں رسولِ ملی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں شرکت کی ہے اور بعد میں بھی روٹی جیساٹیوں کے خلاف بحرہ میں لشکر کشی کی ہے۔ بلاشبہ آپؓ نے حضرت علیؓ کے خلاف معرکہٴ آرائی کی ہے لیکن آپؓ نے ہمسایہ کفار کو اس کا موقع نہیں دیا کہ وہ مسلمانوں کے باہمی قتال سے فائدہ اٹھا کر حملہ آور ہو جائیں۔ بلکہ آپؓ نے قیصرِ روم کو صاف طور پر کھلا بھیجا تھا کہ اگر تم نے ہماری خانہ جنگی سے فائدہ اٹھانا چاہا تو تمہارے لیے روئے زمین پر کوئی ٹھکانہ نہ رہے گا اور ہم سب مل کر تمہارا دماغ و دستہ کر دیں گے۔ افسوس کہ یہ صورت بھی بعد کی حکومتوں میں باقی نہ رہی اور ان میں آج تک ایسے غدار اور قوم فروش نمودار ہو رہے ہیں جو انہوں کے خلاف غیروں کو دعوت دیتے ہیں اور غیروں سے مل کر اپنے مسلمان بھائیوں اور بہنوں کے گلے کاٹتے ہیں اور ان کی عزت و آبرو پامال کرتے ہیں۔ مودعین نے امیر معاویہؓ کے متعلق بالکل سچ کہا ہے کہ

هو اول الملوك وخير الملوك۔

”وہ مسلمانوں میں پہلے بادشاہ بنے مگر بادشاہوں میں سب سے بہتر تھے۔“

اسی چیز کی طرف مولانا مودودیؒ نے اپنی کتاب (صفحہ ۲۰) میں اشارہ کیا ہے کہ ”اسلام یعنی شہادت عثمانؓ تک تو اسلامی حکومت اپنی بہترین خصوصیات کے ساتھ چلتی رہی ہے مگر ان ساری خصوصیات کا خاتمہ تشدد میں ہا کر ہوا ہے، جب امیر معاویہؓ کا انتقال ہوا ہے۔“

۱۔ حضرت ہوا بدایہ والنہایہ جلد ۱ ص ۲۹۹: میرا ملاحظہ این کثیر فی امیر معاویہؓ جو الفاظ نقل کیے ہیں وہ یہ ہیں کہ انہوں نے قیصر کو لکھا: ”واللہ ان لم تنتہ وتوجع اقل بلادک لاسطرح انا وابن عقی علیک ولا تخرجک من جمیع بلادک ولا ضیق علیک الا من یداد حبث (اگر تو باز نہیں آئے گا اور ہماری سرحد سے اپنے علاقے کی طرف نہیں لوٹ جائے گا تو میں اور میرا چچا زاد بھائی علیؓ باہم صلح کر کے تیرے خلاف نکلیں گے۔“ تجھے اپنے قانون سے بھی کمال باہر کریں گے اور میں اپنی فراغت کے باوجود تم پر حملہ کر دے گا۔“

محل نظر افعال پر ہدایت

حضرت امیر معاویہؓ کے محل نظر افعال کا ذکر خطرات و ملوکیت میں ہے انہیں بلاشبہ بعض حضرات نے لیے اجتہادات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے جن پر امیر معاویہؓ رضی اللہ عنہما مجبور ہوں گے لیکن اس بھی کوئی شک نہیں ہے کہ بعض دوسرے اصحاب نے اس رائے سے اختلاف کیا ہے اور ان کاموں کو خطائے اجتہادی کے بجائے محض غلط قرار دیا ہے، بلکہ ان پر بحث کرتے ہوئے تنقیدی انداز بھی اختیار کیا ہے۔ یہ دونوں گروہ اہل سنت کے ہیں اور اگر پہلا فریق اپنے حق میں دلائل لاتا ہے تو دوسرے گروہ کا موقف بھی وزن و دلیل سے ہی نہیں ہے۔ مثال کے طور پر اگر حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ باہمی قتال میں دونوں مجتہد ہیں تو پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مجتہد فیہ مسائل تو باہمی مذاکرات اور لسانی مجادلات سے طے ہونے چاہئیں، ان میں تلوار کا استعمال طرفین میں سے کسی ایک یا دوسرے یا دونوں کے لیے کیسے جائز ہو سکتا ہے؟ کیا کتاب و سنت میں سے اس کے حق میں کوئی محکم دلیل پیش کی جا سکتی ہے کہ جن اجتہادی امور میں مجتہد غلطی اور مجتہد مصیب دونوں ماحور ہیں ان میں اجتہادی اختلاف کو ہر فریق بذریعہ تفسیر حل کرتے ہیں حتیٰ بجانب ہے؟ امام ابو عبد اللہ محمد بن مرتضیٰ الیامانی جنہیں آٹھویں صدی کے مجتہدین میں شمار کیا جاتا ہے، وہ اپنی کتاب ”ایثار الحق علی الخلق“ (مطبعہ الآداب، القاہرہ، ۱۳۱۵ھ) کے صفحہ ۴۵۸ پر حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ ہی کے معاملے میں لکھتے ہیں کہ امام مادل سے لڑنے والا عامی و آثم ہے کیونکہ یہ بغاوت و تعدادی مسائل فروع سے متعلق نہیں ہے۔ پھر فرماتے ہیں:

لیس المجتہد المفعو عنہ یقاتل علی اجتہادہ ویقتل ویرہد مدہ۔

”جس مجتہد کی اجتہادی غلطی معاف ہے، اس کے اجتہاد کے خلاف قتال نہیں

ہوتا، نہ اسے قتل کر کے اس کا خون معاف ہو سکتا ہے۔“

اسی مقام پر انہوں نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ وہ اس مسئلے پر اپنی دوسری کتاب ”الروض الباسم

فی الذاب عن سنتہ ابی القاسم " میں تفصیلی بحث کر چکے ہیں۔

پھر کیفیت میری گزارش کا مقصود یہ ہے کہ امیر معاویہؓ کے بعض اعمال، مثلاً آپ کا حضرت علیؓ کے خلاف جنگ کرنا، یزید کو ولی عہد بنانا یا صلح حدیبیہ کو قتل کرنا، یہ ایسے کام ہیں کہ جن کے بارے میں امت کا یہ اجماعی موقف نہیں ہے کہ یہ اس شخص کے لئے ہے جس نے دنیا و آخرت میں اجر و ثواب کا وعدہ فرمایا ہے۔ بلکہ اس کے بجائے صحیح تر موقف یہ ہے کہ امیر معاویہؓ قبل از وفات اپنے ان افعال پر تائب و تادم ہوئے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے انہیں معاف فرما دیا ہے اس لیے انشاء اللہ آخرت میں ان سے مواخذہ نہ ہوگا اور انہیں وہی درجات و مراتب حاصل ہوں گے جو ان کے دوسرے اعمال سے کاثرہ ہیں۔ میں یہ بات محض خوش عقیدگی اور لب پوت کے بندے نے نہیں کہہ رہا میں پہلے بھی لکھ چکا ہوں کہ حضرت علیؓ کی وفات پر حضرت معاویہؓ کا ردو نایہ ثابت کرتا ہے کہ آپ اپنی روش پر پشیمان ہوئے۔ اسی طرح اپنی وفات کے وقت بعض کلمات جو آپ نے ادا فرمائے ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ قتل مجرّم پر تادم و تائب تھے، مثلاً اس ضمنی ایک قول آپ کا تواریخ میں منقول ہے کہ مجرّم کے ساتھ میرا سنا قیامت کو طویل ہوگا۔ بعض دوسرے اقوال میں پہلے نقل کر چکا جن سے معلوم ہوتا ہے کہ جب امیر معاویہؓ حضرت عائشہؓ کی خدمت میں پہنچے اور انہوں نے امیر معاویہؓ کو حضرت مجرّم کے معاملے میں ملامت کی تو امیر معاویہؓ نے اپنے فعل کی مدافعت کرنے اور اسے حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش نہیں کی جیسا کہ آج کل بعض چُست گواہ کر رہے ہیں بلکہ آپ نے معذرت و نہامت کا رویہ اختیار کیا۔ امام ذہبی نے سیر اعلام النبلاء میں جہاں حضرت مجرّمؓ کی عی کے حالات بیان کیے ہیں وہاں سب سے پہلے ان کے صحابی ہونے کی تصریح کی ہے۔ پھر ان کے قتل کا واقعہ بیان کرنے کے بعد کہتے ہیں:

وقد امر ابن هشام برسالة عائشة وقد قتلت. فقال يا امير

المؤمنين: اين عنك حلم ابی سفیان۔ قال فیه مثلک

عنی یعنی انہ تادم۔

و ابی ہشام حضرت عائشہؓ کا بیٹا تھا۔ کہ امیر معاویہؓ کے پاس پہنچے تو حضرت حمزہؓ
 اذنان کے گود میں اٹھ کر بیٹھ گئے۔ ابی ہشام کہنے لگے: اے امیر المؤمنین، آپ
 سے ابوسفیانؓ کی بڑھاپا کہاں ثابت ہو گئی؟ امیر معاویہؓ نے جواب میں فرمایا: جب
 تم مجھے موجود نہ ہوں تو وہ مقتول ہو جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ امیر معاویہؓ
 اپنے فعل پر تادم کرتے تھے۔

دلی عہد کی خرید و فروخت کے متعلق بھی ابی ہشام کی دیگر روئے کے حوالے سے امیر معاویہؓ کا قول پہلے نقل
 کیا جا چکا ہے کہ ”اگر خرید کی محبت غالب نہ آتی تو میں احمدا ل اور میانہ رومی اختیار کرتا۔“ یہ قول
 امام ذہبی نے بھی سیر القلادین امیر معاویہؓ کا ترجمہ بیان کرتے ہوئے منقول کیا ہے۔ اس کا صاف
 مطلب یہ ہے کہ اس معاملے میں بھی انہوں نے اپنی خطا کو محسوس کر لیا تھا مگر تیر کمان سے نکلنے کے بعد
 واپس نہیں آ سکتا تھا۔ ہمارے ستر مہین اس پر کہتے ہیں اور کہیں گے کہ جن اعمال سے توبہ درجہ ہو
 جاتے، ان کو زیر بحث کیوں لایا جائے۔ اس کا جواب یہ ہے جیسا کہ پہلے بھی کہا جا چکا، کہانی افعال
 کے بڑے دوزخیں اور وسیع اثرات پوری امت مسلمہ پر مرتب ہوئے ہیں اور یہ سب کو تسلیم ہے۔
 اس لیے ان پر بحث اسی فرض سے کی جاتی ہے کہ بعد والے ان کو اپنے لیے نمونہ عمل نہ بنالیں۔
 اللہ تعالیٰ کے حضور کرم سے بعید نہیں بلکہ عین متوقع ہے کہ وہ اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی
 ساتھی یا دوست صحابی کو آپ کے سامنے رسوا نہ کرے گا لیکن آج کل جب کہ ایک طرف ہر صحابی
 کے ہر قول و فعل کو اجتہاد ثابت کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے اور دوسری طرف مسلمانوں
 کی اکثریت پہلے ہی کوتاہ عمل اور شربے بہا ہو چکی ہے، ایسے حالات میں اگر غلطی کو غلط نہ کہا جائے

۱۔ میرا عالم البہار، جلد ۲، ص ۳۱۳ ترجمہ حضرت مجربین مدنی۔ یہ بھی واضح ہے کہ اسی صفحے پر امام ذہبی
 نے تصریح کی ہے کہ جب حضرت عائشہؓ کو حضرت حمزہؓ کی گرفتاری کی خبر ملی تو آپ نے عبد الرحمن بن عمار بن
 ہشام کو امیر معاویہؓ کے پاس یہ پیغام جسے کر بھیجا کہ وہ حضرت حمزہؓ کو رہا کر دیں (تسأل ان یخلى سبیلہم)
 مگر امیر معاویہؓ نے جواب دیا کہ میں ان لوگوں کو دیکھتا بھی پسند نہیں کرتا اس غاصت کے بھی عہد قریبی صاحب کے اس دعوے کی صدا گونج
 جاتی ہے کہ حضرت عائشہؓ نہایت تھیں کہ حضرت حمزہؓ کو زندگانی بھر کیلئے قید میں رکھنے شرع کیلئے چھوڑ دیا جائے اور اسی منصفانہ سلوک
 کی سفارش انہوں نے فرمائی تھی۔

تو اس بات کا سخت اندیشہ ہے کہ لوگ چھوٹے کر ایسی اجتہادی غلطیوں کی پیروی کریں گے بلکہ ان کو بنیاد بنا کر اپنے لیے اجتہاد کا دائرہ وسیع سے وسیع تر کریں گے۔ اس وقت آخر ہم کس دلیل کا بنیاد بنا کر ایسے اجتہادات سے روک سکیں گے؟ کیا ہم ان کا منہ اور ان کے ہاتھ محض یہ کہہ کر باندھ سکیں گے کہ صحابہ کرام کے لیے تو یہ کام ہوا تھا اور موجب اجر و ثواب تھے مگر تمہارے لیے یہ ناجائز اور باعثِ درد و عذاب ہیں؟

گزر در روایات

اپنی بحث کو ختم کرنے سے پہلے میں ایک ادب بات جس کی طرف اشارہ کر دینا مناسب سمجھتا ہوں، یہ ہے کہ امیر معاویہؓ کی فضیلت میں بعض لوگ اس حد تک فلو سے کام لیتے ہیں کہ بالکل موضوع و منکر روایات کا بھی بلا تامل سہارا لیتے ہیں اور امیر معاویہؓ کا مرتبہ اتنا بڑھا دیتے ہیں کہ وہ نہ صرف حضرت علیؓ کا بلکہ حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ سے بھی اونچے اور خالق تر نظر آنے لگتے ہیں۔ مثلاً اسی مولانا محمد تقی صاحب عثمانی کی کتاب کے آخر میں ان کے برادر زادہ مولوی محمد شرف صاحب نے حضرت معاویہؓ کے مناقب پر ایک باب کا اضافہ کیا ہے اور بہت اچھا کیا ہے۔ لیکن ایک جگہ (صفحہ ۲۳۱ پر) لکھتے ہیں:

”ایک روایت میں تو یہاں تک ہے کہ نبی کریمؐ نے حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کو کسی کام میں مشورہ کے لیے طلب فرمایا مگر دونوں حضرات کوئی مشورہ نہ دے سکے تو آپؐ نے فرمایا کہ معاویہؓ کو بلاؤ اور معاملہ کو ان کے سامنے رکھو کیونکہ وہ تو یہ ہیں (مشورہ دیں گے) اور انہیں ہیں (قطعی مشورہ نہ دیں گے)۔“

اگر اختصار پیش نظر نہ ہوتا تو میں اس روایت پر مفصل تنقید کرتا۔ تاہم بجا عرض ہے کہ یہ حدیث منکر ہے جیسا کہ صاحب مجمع الزوائد نے اسے درج کرنے کے بعد تصریح کر دی ہے۔ امیر معاویہؓ اصحابِ شوریٰ میں سے نہ تھے۔ نبی کریمؐ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحابِ شوریٰ میں حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ کا درجہ نہایت ممتاز ہے، حتیٰ کہ متعدد مرتبہ آپؐ نے فرمایا کہ جب میں نہ ہوں گا تو ان دونوں سے مشورہ کرنا۔ تمام اہل سنت نے شیخین کی سنت و اجماع کو خصوصی حجت قرار دیا

ہے۔ پھر اس سعادت میں قرآن مجید کی جس آیت کی طرف اشارہ ہے اس کا تعلق مشورہ سے نہیں
اجارہ اور اس سے ملتے جلتے معاملات سے ہے۔ آخر یہ کیا بات ہوئی کہ امیر معاویہ قوی ہیں مشورہ
دیں گے اور ایمین میں غلط مشورہ نہ دیں گے۔ مشورہ کا وقت سے کیا تعلق اور کیا حضرت عمرؓ یا
حضرت ابو بکرؓ قوی اور ایمین نہ تھے؟ بعض تاریخوں میں آیا ہے کہ حضرت عمرؓ کو حضرت علیؓ نے
بیت المال کے اونٹ چراتے دیکھا تو حضرت عثمانؓ سے فرمایا کہ امیر المؤمنین عمرؓ القوی الامین ہیں
موضوع اور ہے تکی روایات کو مناقب معاویہؓ کے طور پر بیان کرنا بہر حال طائل ہے۔ پھر اسی بحث
میں اگلے صفحے پر حضرت معاویہؓ کا یہ قول حضور نبویؐ میں منقول ہے کہ ”یا رسول اللہ میں اسلام لانے
سے قبل مسلمانوں سے قتال کرتا تھا۔ اور صفحہ ۲۲۹ پر لکھا ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ بدن احد خندق
اور غزوہ بدر میں امیر معاویہؓ کفار کی جانب سے شریک نہ ہوئے حالانکہ اس وقت آپ جو ان
تھے کیا محمودا شرف صاحب یا محمد تقی صاحب بتا سکتے ہیں کہ جب امیر معاویہؓ کی اپنی تصریح
کے مطابق وہ اسلام لانے سے پہلے مسلمانوں سے قتال کرتے تھے تو پھر ان دونوں صاحبوں نے
امیر معاویہؓ کو کب اور کیسے دیکھ لیا کہ وہ کفار کی طرف سے شریک جنگ نہیں ہوئے؟ یہ دونوں
بائیں بیک وقت کیسے سمجھ ہو سکتے ہیں؟

امام ذہبی کی تصریحات

اب میں آخر میں چاہتا ہوں کہ امام ذہبی کی جس کتاب کا ذکر میں نے اوپر کیا ہے، اسی
کتاب کے چند اقتباسات پر اپنی اس تالیف کا خاتمہ بالخیر کر دوں۔ امام ذہبی امام ابن تیمیہ کے
ہم عصر اور ہم پلہ ہیں انہوں نے ابن تیمیہ کی ”منہاج السنہ“ کی تھلیں الفتنی کے نام سے کی ہے۔
وہ امام ابن تیمیہ کے شاگرد ہیں، بلکہ صحیح تر بات یہ ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے شیوخ
افران میں سے ہیں، یعنی ایک دوسرے سے روایت حدیث کرتے ہیں۔ پھر امام ذہبی کی
شخصیت اس اعتبار سے بھی اپنی مثال آپ ہے کہ انہوں نے جہاں ابن تیمیہ کا بہت سے
مواقف میں ساتھ دیا ہے، وہاں بعض امور میں اختلاف بھی کیا ہے اور دونوں صورتوں
میں انہوں نے بیگانوں کے دار سے ہیں۔ امام ذہبی امیر معاویہؓ کا ترجمہ بیان کرتے ہوئے
آخر میں فرماتے ہیں:

معاویۃ من خیار الملوك الذین قلب عدالہم علی ظلمہم وما
ہو برئ من الہنات واللہ یعقوبہ۔

معاویہؓ ان بہتری بادشاہوں میں سے ہیں جو عادلانہ کے ظلم پر غالب ہے۔
امیر معاویہؓ کمزوروں سے بری نہ تھے جنہیں اللہ سماعت فرمائے گا۔
پھر کہتے ہیں کہ حضرت معاویہؓ نے خطبے میں فرمایا:

انی من ذرۃ قد استحصدا وقد طالت امرتی علیکم حتی مللتکم
ومللتہونی ولایا تیکم بعدی خیر منی کما ان من کان قبلی خیر منی۔
اللہم قد اجبت لقاءک فاحب لعیائی۔

”میری کھیتی اب کٹنے لگی ہے۔ میری امارت تم پر طویل ہو گئی یہاں تک
کہ تم مجھ سے اللہ میں تم سے اکٹا گیا۔ اور میرے بعد کوئی مجھ سے بہتر نہیں آئے گا
جیسا کہ میرے پیش رو مجھ سے بہتر تھے۔ اے اللہ میں تیری طاقات پسند کرتا
ہوں، تو تو بھی میری طاقات پسند فرما۔“

پھر امام ذہبی کہتے ہیں کہ امیر معاویہؓ نے نیرید سے کہا:

ان اخوت ما اخافہ شیء عہلہ فی امرک۔ شہادت رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم یوما قلتم اظفارنا واخذ من شعرنا فجمعت
ذلک فاذا مت فاحش بہ فعی واقفی۔

”مجھے سب سے زیادہ اس کام — یعنی ولی عہدی — کا خوف ہے جو
تیرے معاملے میں ہوا۔ ایک روز میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر
تھا جب کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے باغی اور بال مبارک ترشوائے، میں نے
انہیں محفوظ کر لیا تھا۔ پس جب میں مروں تو میرے منہ اور ناک میں یہ ستر و کات
نبوی بھر دینا۔“

اس کے بعد امام ذہبی کہتے ہیں کہ جب امیر معاویہؓ کا آخر وقت آیا تو پوچھا گیا کہ آپ
کوئی وصیت کریں گے۔ فرمایا:

اللّٰهُمَّ اقْلِ الْعَشْرَةَ وَاعْفُ عَنِ الزَّلَّةِ وَتَجَاوَزْ بِحِلْمِكَ
مَنْ جَهِلَ مِنْ لَمَرِ يَوْمٍ غَيْرِكَ فَمَا دُرَى اِيَّكَ مَذْهَبٌ -

”اے میرے اللہ، عطا سعادت فرما، لغزش سے دو گزر فرما۔ اپنے علم
سے اس کی نادانی سے تجاوز فرما جن کی امید تیرے سوا کسی سے وابستہ نہ تھی۔
تجھ سے بچ کر بھاگنے کا کوئی جگہ نہیں ہے۔“

(سیر اعلام النبلاء، ج ۳، دار المعارف، مصر، صفحہ ۱۰۵-۱۰۶)

اے اللہ میں طرح تو اپنے بے پایاں رحم و کرم سے حضرت امیر معاویہ رضی اللہ
عنه سے یقیناً دو گزر فرمائے گا، اسی طرح تو اس راقم، آثم، عاجز کے بے حدود عذاب گناہوں
کو بھی معاف فرما اور کوئی لغزش قلم مجھ سے ہوئی ہے تو مجھے بخش دے۔ میں نے جو کچھ لکھا
ہے تیرے دیی کی محبت میں لکھا ہے۔ میں تجھ سے، تیرے آخری نبی و رسول صلی اللہ علیہ
وسلم سے، آپ کے صحابہ کرام سے، حضور کے اہل بیت عظام سے محبت و الفت ہی کا جذبہ
اپنے دل ناتواں میں رکھتا ہوں۔ ان اصحاب میں سے کسی کے خلاف اپنے اندر قہر و بغض
نہیں رکھتا۔ وَاُخْرَدُ عَوَانًا اِنَّ الْحَمْدَ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ۔